Jean Hyppolite

GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU» DE HEGEL

ediciones península®

La edición original francesa de este libro fue publicada por Aubier-Montaigne, de París, con el título *Génese et structure de* la *«Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, © Éditions Montaigne, París, 1946.

Traducción de FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

Cubierta de Jordi Fornas,
impresa en Lito-Fisán s.l., J. Piquet 7, Barcelona.

Primera edición: enero de 1974
Propiedad de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62 s/a., Provenza 278, Barcelona 8.

Impreso en RIGSA, Estrue 5, Barcelona Dep. legal B. 54486-1973
ISBN: 84297-0955-X

PRIMERA PARTE

GENERALIDADES SOBRE LA FENOMENOLOGÍA

I. Sentido y método de la «Fenomenología»

Como se sabe, el prólogo[1] a la *Fenomenología* es posterior a la redacción de la obra. Se escribió, pasado ya el tiempo, cuando el propio Hegel pudo tomar consciencia de su «avance en descubierta». Estaba destinado principalmente a asegurar el ligamen entre la *Fenomenología,* la cual, sola, aparece como la «primera parte de la ciencia», y la *Lógica,* que, situándose en una perspectiva distinta de la adoptada por la *Fenomenología,* debe constituir el primer momento de una enciclopedia. Se explica, pues, que en este prólogo que es algo así como un gozne entre la *Fenomenología* y la *Lógica,* Hegel se sintiera fundamentalmente preocupado por dar una idea general de todo su sistema. De la misma manera que en la *Diferencia entre las filosofías de Fichte y de Schelling* Hegel se elevaba ya por encima de sus antecesores y aun dando la impresión de adoptar el mismo punto de vista de Schelling estaba en realidad superándole, así también en este prólogo —pero en esta ocasión con plena consciencia— se sitúa entre los filósofos de su tiempo y manifiesta su propia originalidad filosófica. Ese regreso sobre muchos puntos oscuros de la *Fenomenología* proporciona preciosas indicaciones sobre la significación pedagógica de la obra, sobre su relación con la historia del mundo en general y sobre su propia concepción de la negatividad.

En cambio, la introducción[2] a la *Fenomenología* fue concebida al mismo tiempo que la obra y redactada en primer término; parece, pues, que encierra el primer pensamiento del que salió toda la obra. Verdaderamente constituye una introducción en sentido literal a los tres primeros momentos de la obra —es decir: la consciencia, la autoconsciencia y la razón—; en cuanto a la última parte de la *Fenomenología,* que contiene los particularmente importantes desarrollos sobre el Espíritu y la Religión, sobrepasa por su contenido a la *Fenomenología* tal como es definida *stricto sensu* en la citada introducción. Parece como si Hegel hubiera hecho entrar en el marco del desarrollo fenomenológico algo que en principio no debería haber ocupado un puesto en él. Contamos con volver sobre este problema al estudiar la estructura de la obra. De momento, nos contentarnos con esta indicación indispensable para entender el alcance exacto de la «introducción» que nos proponemos analizar con la mayor aproximación posible. En efecto, su estudio, en mayor medida que el del prólogo, nos permitirá dilucidar el sentido de la obra que Hegel quiso escribir, así como la técnica que para él representa el desarrollo fenomenológico. Precisamente porque la introducción no es, como el prólogo, un anexo posterior que contiene considerables informaciones generales sobre el objetivo que se proponía el autor y las relaciones que su obra tiene con otros tratados filosóficos del mismo tema.[3] Al contrario: la introducción es parte integrante de la obra, constituye el planteamiento mismo del problema y determina los medios puestos en práctica para resolverlo. En primer lugar Hegel define en la introducción cómo se

[1] «Vorrede». Volveremos a tratar más adelante sobre la historia de la redacción de la *Fenomenología del espíritu* (cap. III, primera parte «Estructura de la Fenomenología»).

[2] «Einleitung»

[3] *Phénoménologie de l'Esprit,* edición Aubier, t. I, p. 5. En lo sucesivo las referencias se hacen de acuerdo con esta traducción.

plantea para él el problema clel conocimiento. Vemos cómo en cierto aspecto vuelve al punto de vista de Kant y de Fichte. La *Fenomenología* no es una noumenología ni una ontología, pero sigue siendo todavía un conocimiento de lo Absoluto, pues, ¿qué otra cosa podría conocerse si «sólo lo Absoluto es verdadero, o sólo lo verdadero es Absoluto.[4] Sin embargo, en vez de presentar el saber de lo Absoluto en sí y para sí, Hegel considera el saber tal como es en la consciencia y precisamente desde ese saber fenoménico, mediante su autocrítica, es como se eleva al saber absoluto. En segundo lugar, Hegel define la *Fenomenología* como desarrollo y cultura[5] de la consciencia natural hacia la ciencia, es decir el saber filosófico es saber de lo Absoluto; a la vez indica la necesidad de una evolución de la consciencia y el término de esta evolución, en último lugar, Hegel precisa la técnica del desarrollo fenomenológico muestra en qué sentido este desarrollo es precisamente obra propia de la consciencia que hace su aparición en la experiencia, en qué sentido es susceptible de ser repensado en su necesidad por la filosofía.

I. *El problema del conocimiento. Idea de una Fenomenología.* En sus obras filosóficas de Jena, Hegel había criticado toda *propedéutica* a la filosofía. No es posible quedarse continuamente, como Reinhold, en el pórtico del templo. La filosofía no es ni una lógica como «órganon» que trata del instrumento del saber antes de saber, ni un amor a la verdad que no fuera la posesión misma de la verdad. No, la filosofía es ciencia y, como defiende Schelling, ciencia de lo Absoluto. En vez de permanecer en la reflexión, en el saber sobre el saber, hay que hundirse directa e inmediatamente en el objeto a conocer, llámese éste Naturaleza, Universo o Razón absoluta. Tal era la concepción ontológica que Schelling oponía, desde sus ensayos sobre filosofía de la Naturaleza, a la filosofía de la reflexión de Kant y Fichte. Tal era igualmente el punto de vista de Hegel tanto en su primera obra escrita en Jena sobre la *diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* como en su artículo del Diario crítico de la filosofía sobre *la fe* y *el saber*. En este artículo reprochaba al idealismo transcendental de Kant haber seguido siendo un subjetivismo, a despecho de la deducción de las categorías. En su principio, que es el de una filosofía solamente crítica, Kant no ha superado a Locke. «El pensamiento kantiano es fiel a su principio de la subjetividad y del pensamiento formal en cuanto que su esencia consiste en ser idealismo crítico»[6] Precisamente porque aquella filosofía se proponía ser un «examen crítico del entendimiento humano», se condena a sí misma a no poder superar su punto de partida. Así, pues, hay que dejar atrás el punto de vista crítico y, como ha hecho Schelling, partir de entrada de la absoluta identidad de lo subjetivo y lo objetivo en el saber. El saber de la identidad es lo primero y lo que constituye la base de todo verdadero saber filosófico.

En su introducción a la *Fenomenología* Hegel repite sus críticas a una filosofía que no fuera más que teoría del conocimiento. Y sin embargo, la *Fenomenología,* como han señalado todos sus comentaristas, marca en ciertos aspectos un retorno al punto de vista de Kant y de Fichte.[7] ¿En qué nuevo sentido debemos entenderlo? La crítica dirigida a Reinhold sigue siendo válida. Uno se imagina equivocadamente que antes de saber de verdad resulta necesario examinar ese instrumento o ese «médium» que constituye el saber. En efecto, algo así como una ilusión natural tiene lugar, cuando se empieza a

---

[4] *Phénoménologie,* I, p. 67 *(Fenomenología,* p. *52).*

[5] El término «cultura» tiene aquí el sentido de «cultivación» o progresivo afinamiento de la consciencia. (N. *del T).*

[6] HEGEL, *Erste Druckschriften* (Sämiliche *Werke.* ed. Lasson. I, p. 255.

[7] *Cf.,* por ejemplo. R. KRONER, *Von Kant bis Hegel.* II. p. 362: «La fenomenología es a la vez una introducción al sistema y el “todo del sistema” en cierto sentido.» ¿Cómo es posible tal contradicción? R. Kroner aclara que la *Fenomenología* es el *todo del sistema* desde el punto de vista del *conocimiento.*

reflexionar, al comparar el saber con un instrumento o con un medio a través del cuál nos llegaría la verdad. Pero tales representaciones conducen en línea recta a un relativismo. Si el saber es un instrumento, modifica el objeto a conocer y no nos lo presenta en su pureza; si es un medio, tampoco nos transmite la verdad sin alterarla de acuerdo con la propia naturaleza del medio interpuesto. Sólo que probablemente lo falaz es esa misma representación natural; en cualquier caso se basa en ama serie de presupuestos de los que conviene desconfiar. Si el saber es un instrumento, ello supone que el sujeto del saber y su objeto se hallan separados; por consiguiente, lo Absoluto sería distinto del conocimiento: ni lo Absoluto podría ser saber de sí mismo, ni el saber podría ser saber de lo Absoluto.[8] Contra tales presupuestos la existencia misma de la ciencia filosófica, que conoce efectivamente, es ya una afirmación. Sin embargo, esta afirmación no podría bastar porque deja al margen la afirmación de otro saber; es precisamente esta dualidad lo que reconocía Schelling cuando oponía en el *Bruno* el saber fenoménico y el saber absoluto, pero no mostraba los lazos entre lo uno y lo otro. Una vez planteado el saber absoluto no se ve cómo es posible en él el saber fenoménico, y el saber fenoménico por su parte queda igualmente cortado del saber absoluto.[9] En cambio, Hegel vuelve al saber fenoménico, es decir, al saber de la consciencia común, y pretende mostrar cómo aquél conduce necesariamente al saber absoluto, o también que él mismo es un saber absoluto que todavía no se sabe como tal. Pero eso implica, naturalmente, un retorno al punto de vista de la consciencia, punto de vista que era el que mantenían Kant y Fichte. Hegel, que había criticado anteriormente toda propedéutica, insiste ahora sobre la necesidad de situarse en la perspectiva de la consciencia natural y de llevarla progresivamente al saber filosófico. Imposible comenzar por el saber absoluto. En el prólogo insistirá nuevamente sobre este punto. «En cuanto que la conciencia natural se confía inmediatamente a la ciencia, tenemos un nuevo intento de andar de cabeza, cosa que hace sin saber lo que la impulsa a ello»[10]. De esta manera se le impone una violencia no necesaria y la ciencia por su parte parece situarse más allá de la autoconsciencia. No hay ninguna duda de que la crítica de Hegel apunta en este caso a Sehelling. No es posible empezar bruscamente por el saber absoluto, rechazando las diferentes posiciones y sin querer saber nada de ellas.

Así, pues, hay que adoptar, como Kant y Fichte, el punto de vista de la consciencia, estudiar el saber propio de esta consciencia que supone la distinción de sujeto y objeto. El saber absoluto no queda abandonado, sino que será el término de un desarrollo propio de la consciencia que aquí ocupa el lugar de la filosofía crítica. Pero al regresar al punto de vista de la consciencia, a una especie de teoría del conocimiento, Hegel no se limita a añadir una propedéutica al saber absoluto de Schelling; modifica la concepción misma de ese saber y de ese Absoluto. Lo Absoluto no será ya en su filosofía solamente *substancia,* sino también *sujeto.* No hay otra manera de superar el spinozismo de Schelling que volver al subjetivismo de Kant y de Fichte. Lo Absoluto no estará ya entonces por encima de todo saber, será saber de sí mismo en el saber de la consciencia. El saber fenoménico será el saber progresivo que lo Absoluto tiene de sí mismo. La manifestación o el fenómeno que es para la consciencia no serán, por tanto, extraños a la esencia, serán la revelación de ésta. Inversamente, la consciencia del fenómeno se elevará a la consciencia del saber absoluto. Absoluto y reflexión no seguirán separados,

---

8 *Phénoménologie,* I, pp. 66-67 (Fenomenología, pp. 51-52).

9 SCHELLING, S. *Werke* (referencia a la edición de las Obras de 1856). El Absoluto de Schelling sobrepasa todo saber y toda consciencia; es la *Weder-Noch aller Gegensätze* (IV, 246). Sobre el *saber absoluto,* cf. IV, 326. El problema difícil es el de la posibilidad de una separación; la *«Heraustreten aus dem Ewigen»,* la salida de lo eterno sobre lo cual reposa la consciencia.

10 *Phénoménologie,* I. p. 24 (*Fenomenología,* p. 20).

sino que la reflexión será un momento del Absoluto. Tal parece ser el sentido general de esta reintegración al punto de vista del Yo o de la consciencia en la filosofía de lo Absoluto de Schelling. Hegel quiso probar que el idealismo absoluto de Schelling era todavía posible si se partía no de la naturaleza, sino de la consciencia, del Yo, profundizando el subjetivismo de Fichte.

Que el punto de vista deja *Fenomenología* corresponde al punto de vista de una filosofía de la consciencia, anterior al saber de la identidad, es algo de lo que el propio Hegel da testimonio cuando en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* indica que la *Fenomenología* representa exactamente la posición de Kant e incluso de Fichte: «La filosofía kantiana es una fenomenología»[11], un saber acerca del saber de la consciencia, en tanto que ese saber es solamente para la consciencia. Pero la fenomenología constituye un momento esencial de la vida de lo Absoluto, el momento en que es sujeto o autoconsciencia. La fenomenología de la consciencia no está junto al saber absoluto, sino que es «una primera parte de la ciencia», porque es propio de la esencia de lo Absoluto manifestarse a la consciencia, ser el mismo autoconsciencia.

Ello no obstante, si Hegel adoptó aquí hasta cierto punto la perspectiva de Kant y de Fichte ya se ve por lo que precede que su estudio del saber fenoménico, de sus condiciones subjetivas, tenía que ser distinto del de aquéllos. Por una parte, emprende esta crítica de su propio saber por la consciencia de una forma original; por otra parte, amplía de una manera considerable la noción de experiencia, de suerte que la crítica de la experiencia se extiende en Hegel a la experiencia ética, jurídica, religiosa y no se limita a la experiencia teorética.

En Kant la crítica del conocimiento era una crítica efectuada por el filósofo sobre la consciencia común y la consciencia científica, en el sentido en que la ciencia no era todavía más que una ciencia fenoménica, la de Newton, diferente de la metafísica. No se trataba de que la consciencia común se criticara a sí misma, sino de que la reflexión del filósofo se añadía a esta consciencia. El entendimiento fenoménico, opuesto a la Naturaleza, era conducido en aquel caso por la reflexión filosófica al entendimiento transcendental que funda toda experiencia (teorética), como unidad originariamente sintética. El entendimiento, por tanto, pasaba a ser entendimiento objetivo. El filósofo descubría su identidad con la objetividad de los objetos. Así es como la experiencia se demostraba posible. En Fichte, en la parte de su *Wissenschaftslehre* en que quería hacer una «historia pragmática del espíritu humano» y que se denomina *deducción de la representación,* se halla un primer modelo de lo que será la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En esa deducción de la representación Fichte se propone, efectivamente, conducir la consciencia común del saber sensible inmediato a la autoconsciencia filosófica. Lo que el filósofo había alcanzado por medio de su reflexión en la primera parte de la doctrina de la ciencia, debe ser ahora hallado por la propia consciencia en su desarrollo. «Ya no es —dice M. Gueroult— el filósofo quien reflexiona desde fuera sobre el yo, sino el yo inteligente quien reflexiona realmente sobre sí mismo. Aquí empieza la “historia pragmática” del espíritu humano. Cuando el yo inteligente se haya captado a sí mismo en la acción en que se determina como determinado por el no-yo (es decir, coincida con el punto de vista del filósofo sobre él), será yo teórico para sí mismo.»[12] Schelling, en su idealismo transcendental, al seguir las *épocas* de la formación de la autoconsciencia, había adoptado el mismo proceso.[13] Una vez presupuesta la autoconsciencia filosófica, se trataba de que fuera el propio yo empírico

---

[11] HEGEL, *Enciclopedia* (S. W., ed. Lasson, V, p. 370).
[12] M. GUEROULT: *L'évolution el la structure de la Doctrine de la Science• chez Fichte,* en «Publications de la Faculté de Strasbourg», 1930, I, p. 225.
[13] SCHELLiNG, *Sämtliche Werke,* III.

quien la encontrara. Pero precisamente en esas dos obras la autoconsciencia filosófica está ya presupuesta y esta historia, a pesar de que su intención era muy parecida a la de la *Fenomenología* de Hegel, sigue siendo todavía bastante artificial. Lo que se toma en consideración no es la experiencia de la consciencia común, sino las reflexiones necesarias mediante las cuales aquélla debe elevarse desde lo que es en sí hasta lo que es para sí. En cambio, Hegel trata mucho más de describir que de construir la consciencia común. El filósofo desaparecerá ante la experiencia que aprehende. Es realmente la propia consciencia ingenua la que hará su experiencia y de esta manera verá transformarse a su objeto y a sí misma. La reflexión no será algo que se la añade desde el exterior como en Kant ni algo puesto en ella de una forma artificial todavía, en mayor o menor medida, como en Fichte o incluso en Schelling; será literalmente una historia de la conciencia. A lo sumo, tal historia; será interiorizada *(Erinnerung)*, en tanto que recogida en el «medio» del pensamiento filosófico. Tendremos ocasión de ver cómo es posible que el pensamiento filosófico no. intervenga a la hora de describir esta experiencia de la consciencia; en cualquier caso, Hegel insiste en ello particularmente. «No tenemos necesidad de llevar encima nuestras medidas ni de utilizar nuestras ideas personales y nuestros pensamientos en el transcurso de la investigación; todo lo contrario: es precisamente apartándolos como llegáremos .a. considerar la cosa tal como es en sí misma y para sí misma.»[14]

Ese carácter de la fenomenología hegeliana, que describe en vez de construir, presenta el desarrollo espontáneo de una experiencia tal como se da en la consciencia, y como se da en ella, ha sorprendido mucho a los comentaristas.[15] Si las diferencias no fueran todavía más profundas, resultaría natural comparar la fenomenología de Hegel con la fenomenología de HusserI. Verdaderamente es yendo «a las cosas mismas», considerando la consciencia en su forma directa de ofrecerse, como Hegel quiere conducirnos desde el saber empírico hasta el saber filosófico, desde la certeza sensible hasta el saber absoluto. En consecuencia, esta Fenomenología que se presenta realmente como una historia del alma es diferente de la *deducción de la representación* de Fichte o del *idealismo transcendental* de Schelling.

Pero aún difiere en otro punto que no es menos importante. La experiencia que hace aquí la consciencia no es solamente la experiencia teorética el saber del objeto, sino toda la experiencia. Se trata de considerar la vida de la consciencia lo mismo cuando conoce el mundo como objeto de la ciencia que cuando se conoce a si misma como vida, o cuando se propone un objetivo. Así, pues, todas las formas de experiencia, ética, jurídica, religiosa, tienen aquí su puesto ya que se trata de considerar la experiencia de la consciencia en general. El problema de Kant —«¿Cómo es posible la experiencia?»— se halla ahora considerado de la forma más general. Y si hace un momento pensábamos en la comparación de la *Fenomenología* de Hegel con la de Husserl podemos ahora descubrir una coincidencia con las filosofías existenciales que florecer en nuestros días. En muchos casos, al descubrir la experiencia que hace la consciencia, Hegel describe una manera de existir, una particular visión del mundo, pero, contrariamente a la filosofía existencial, no se detiene en esa misma existencia, sino que ve en ella un momento que, con su superación, permite alcanzar un saber absolutos Es precisamente en este último punto donde Kierkegaard se oponía a Hegel.

Considerando, pues, la experiencia que hace la consciencia en toda su amplitud, dejando que esta consciencia se experimente a sí misma y promueva su propio

[14] *Phénoménologie, I*, p. 74 (*Fenomenología,* pp. 57-58).
[15] *Cf.* en particular. N. HARTMANN,. *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (II, pp. 80 y 8I.) y el artículo de N. HARTMANN en la «Revue de Méthaphysique et de Morale», en el número especial dedicado a Hegel, 1931, 3, p. 285.

autosaber y el del mundo, Hegel puede decir de la *Fenomenología* así entendida: «Esta presentación puede ser considerada como el camino de la consciencia natural que sufre un impulso en dirección al verdadero saber, o como el camino del alma recorriendo la serie de sus formaciones como estaciones que le han sido prescritas por su propia naturaleza; y las recorre para purificarse en el espíritu cuando, a través de la experiencia completa de sí misma, llega al conocimiento de lo que es en sí misma.»[16]

II. *La cultura de la consciencia natural, su desarrollo, término de este desarrollo.* Así, pues, la *Fenomenología* es el itinerario del *alma* que se eleva al *espíritu* por medio de la *consciencia.* Sin duda, la idea de semejante itinerario fue sugerida a Hegel por las obras filosóficas que hemos mencionado más arriba, pero tan importante como aquéllas nos parece la influencia de las «novelas de cultura» de la época. Hegel había leído el *Emilio* de Rousseau en Tubinga y en dicha obra encontraba una primera historia de la consciencia natural elevándose por sí misma a la libertadla través de las experiencias que le son propias y que son particularmente formadoras. El prólogo de la *Fenomenología,* insistirá sobre el carácter pedagógico de la obra, sobre la relación entre la evolución del individuo y la evolución de la especie, relación que también la obra de Rousseau tenía en cuenta. En su estudio sobre el idealismo alemán, Royce insiste sobre el *W. Meister* de Goethe, que el ambiente romántico de Jena consideraba como upo de los acontecimientos esenciales de la época, y sobre el *Heinrich van Ofterdingen,* que constituye una réplica a aquél escrita por Novalis.[17] En estas dos obras el héroe se entrega por entero a su convicción; W. Meister cree en su vocación teatral, H. von Ofterdingen se deja coger en el ambiente prosaico en que vive todavía; uno y otro llegan a abandonar sus primitivas convicciones a través de una serie de experiencias. Lo que para ellos era una verdad se convierte en ilusión; pero mientras que el W. Meister de Goethe deja, por así decirlo, el mundo poético por el mundo prosaico, H. von Ofterdingen de Novalis descubre progresivamente que sólo el mundo poético es la verdad absoluta. Por su parte, la *Fenomenología* de Hegel es la novela de la cultura filosófica, sigue el desarrollo de la consciencia que, renunciando a sus primitivas convicciones, alcanza a través ele sus experiencias el punto de vista propiamente filosófico, el del saber absoluto.

Sin embargo, tal historia de la consciencia no es, según Hegel, una novela, sino una obra científica. El desarrollo de la consciencia presenta una necesidad en sí mismo. Su término no es arbitrario aunque no sea presupuesto por el filósofo, sino que resulta de la misma naturaleza de la consciencia.

a) El desarrollo, su necesidad. Al ser la *Fenomenología* un estudio de las experiencias de la consciencia, lleva continuamente a consecuencias negativas. Aquello que la consciencia toma por verdad se revela ilusorio; ha de abandonar su primera convicción y pasar a otra: «Este camino es, por tanto, el camino de la duda o propiamente de la desesperación.[18] Ya Schelling había dicho que el idealismo transcendental empezaba necesariamente por la duda universal, una duda que se extiende a toda la realidad objetiva: «Si para la filosofía transcendental lo subjetivo es lo primero, el fundamento único de toda realidad, el único principio con cuya ayuda se puede explicar todo, la filosofía transcendental comienza necesariamente con la duda universal de la realidad de lo objetivo.»[19] Esta duda con la cual Descartes inauguraba

---

[16] *Phénoménológie,* I, p. 69 *(Fenomenología,* p. 54).
[17] ROYCE, *Lectures on Modern Idealism,* Nueva Haven, 1919.
[18] *Phénoménologie,* I, p. 69 *(Fenomenología,* p. 54).
[19] SCHELLING, S. *Werke, op. cit.,* III. p. 343.

la filosofía moderna es considerada por Schelling como el medio necesario que tiene el idealismo transcendental para prevenir toda mezcolanza de lo objetivo con el principio subjetivo puro del conocimiento. En cambio, la filosofía de la Naturaleza trata de eliminar lo subjetivo, mientras que la filosofía transcendental se proponía liberarlo absolutamente. Pero Hegel, que parte de la consciencia común, no podía plantear como principio primero una duda universal que sólo es propia de la reflexión filosófica. Precisamente por eso es por lo que opone a una duda sistemática y universal la evolución concreta de la consciencia que progresivamente aprende a dudar de lo que anteriormente consideraba verdadero. El camino que sigue la consciencia es la *historia detallada de su formación.*[20] El camino de la duda es el camino efectivamente real que sigue la consciencia, su propio itinerario, y no el del filósofo que toma la resolución de dudar. Frente a una resolución semejante por medio de la cual la consciencia se purifica de un solo golpe de todos sus prejuicios y en particular de ese tan fundamental que es la existencia de cosas fuera de nosotros, independientes del conocimiento, la *Fenomenología* viene a ser una historia concreta de la consciencia, su salida de la caverna y su ascensión a la Ciencia. Este camino no es solamente el de la duda, sino también, nos dice Hegel, el de la duda desesperada *(Verzweiflung)*[21]. La consciencia natural pierde ahí su verdad; lo que tenía por saber auténtico y real se muestra en ella como un saber no real. Hemos insistido ya sobre la extensión que Hegel da a la palabra experiencia. La consciencia no sólo pierde en el curso de su desarrollo aquello que desde el punto de vista teorético tenia por la verdad, sino también su propia visión de la vida y del ser, su intuición del mundo. La experiencia no sólo conduce al saber en el sentido restringido del término, sino a la concepción de la existencia. No se trata, pues, únicamente de dudar, sino claramente de una efectiva desesperación.

Sobre esta ascesis necesaria de la consciencia para llegar al verdadero saber filosófico, ascesis que es toda la *Fenomenología*, Hegel había reflexionado ya en Jena al estudiar la naturaleza del escepticismo antiguo. En un artículo del diario crítico de filosofía a propósito de Schulze, oponía el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno. El escepticismo moderno —una especie de positivismo diríamos en lenguaje de hoy— sólo se mete con la metafísica y deja subsistir las intocables certezas del sentido común. En cambio, eran precisamente esas certezas lo que se proponía destruir el escepticismo antiguo. Se trataba más bien, como en el caso de Platón, de una introducción a la metafísica. Por ello, toda filosofía llevaba en sí un momento de escepticismo por medio del cual purificaba la consciencia ingenua. En el artículo citado, Hegel esbozaba por vez primera ese camino de la duda, que es al mismo tiempo una ascesis del alma, y reflexionaba sobre el poder de la negatividad en la dialéctica.[22]

En efecto, es principalmente el carácter negativo de su resultado lo que sorprende a la consciencia que se halla inmersa en la experiencia. La consciencia pone inicialmente una cierta verdad que para ella tenía un valor absoluto, y lo pierde en el transcurso de su viaje. Se confía de forma absoluta en la «certeza sensible inmediata»; después en la «cosa» de la percepción, en la «fuerza» del entendimiento, pero descubre que lo que así tomaba por la verdad no lo es; pierde, por tanto, su verdad. El doble sentido de la palabra *Aufheben* constantemente utilizada por Hegel, nos revela, sin embargo, que esta apercepción exclusivamente negativa del resultado sólo constituye la mitad de la verdad. Es precisamente esta significación de la negatividad lo que permite a Hegel

[20] *Phénoménologie,* I, p. 70 (*Fenomenología,* p. 54).
[21] *Phénoménologie,* I, p. 69 (*Fenomenología,* p. 54).
[22] HEGEL. *Sämtliche Werke,* ed. Lasson, I, p. 161: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie.., (Cf.* particularmente sobre Platón, p. 174).

afirmar; «El sistema completo de las formas de la consciencia no real resultará de la necesidad del proceso de la conexión misma de esas formas.»[23] En efecto, el resultado de una experiencia de la consciencia sólo es absolutamente negativo para ella; en realidad, la negación es siempre negación *determinada.* Ahora bien, si es verdad que toda posición determinada es una negación *(omnis affirmatio est negatio),* no es menos verdad que toda negación determinada es una cierta posición. Cuando la consciencia ha experimentado su saber sensible y descubierto que «el aquí y el ahora» que creía tener de forma inmediata se le escapan, la negación de la inmediatez de su saber es un nuevo saber. En otros términos, «la presentación de la consciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento solamente negativo como lo es según la manera de ver unilateral de la consciencia natural[24]. Se ha señalado con frecuencia, y en particular Lambert en su *Fenomenología,* especie de óptica transcendente, que la presentación de una verdad como no verdad es ya una superación del error.[25] Conocer su error es conocer otra verdad. El error apercibido supone una verdad nueva. Hegel insistirá en el Prólogo a la *Fenomenología* sobre este carácter del error, mostrando que el error superado es un momento de la verdad. El doble sentido de la palabra *Aufheben* resulta, por tanto, esencial en toda la *Fenomenología,* pero no lo es menos el hecho de que la consciencia inmersa en la experiencia no conoce esta positividad de la negación. Como veremos, únicamente el filósofo se da cuenta de la génesis de una nueva verdad en la negación de un error. Toda nada, dice Hegel, es nada de aquello de que resulta. En cambio, el escepticismo, que es propiamente una de las figuras de la consciencia imperfecta y que como tal se presentará a lo largo del camino, deja a la negatividad sin contenido: «...hace abstracción del hecho de que esta nada es de una forma determinada la nada de aquello de que resulta»[26]. Así, pues, el escepticismo no tiene contenido; acaba con la abstracción de la nada o el vacío y por eso no puede ir más lejos. La negatividad no es, por consiguiente, una forma que se opone a lodo contenido; es inmanente al contenido y permite comprender su necesario desarrollo. Desde su punto de partida la consciencia ingenua apunta al contenido íntegro del saber en toda su riqueza, pero no lo alcanza; debe probar su negatividad, que es lo único que permite al contenido desarrollarse en sucesivas afirmaciones, en posiciones particulares, ligadas unas a otras por el movimiento de la negación. «Si, en cambio, el resultado es aprehendido como lo que de verdad es, o sea, como negación determinada, entonces inmediatamente una nueva forma nace y en la negación se efectúa la transición por medio de la cual tiene lugar el proceso espontáneo que se realiza a través de la serie completa de las figuras de la consciencia.»[27]

Este papel de la negación, que, en tanto que negación determinada, engendra un nuevo contenido, no aparece a primera vista. Dado un término A, ¿puede su negación no A engendrar un término verdaderamente nuevo, tal como B? No parece que así sea. Para entender el texto hegeliano en este punto se precisa, en nuestra, opinión, admitir que el Todo es siempre inmanente al desarrollo de la consciencia.[28] La negación es

[23] *Phénoménologie,* I, p. 70 *(Fenomenología,* p. 55).
[24] *Phénoménologie,* I, p, 70 *(Fenomenología,* p. 55).
[25] Parece seguro que fue J. H. Lambert quien primero utilizó la expresión «fenomenología» en su *obra Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahrem und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein (2* Bande, Leipzig, 1704). Lambert habla en esa obra de una *fenomenología o doctrina de la apariencia (Phénoménologie oder Lehre von dem Schein)* a la que denomina «óptica transcendente» *(cf.* también la *Fenomenología* en los *Principios metafísicos de la ciencia de la Naturaleza* de KANT).
[26] *Phénoménologie,* I, P. 70 (Fenomenología, p. 55).
[27] *Phénoménologie,* I, P. 70 (Fenomenología, p. 55).
[28] Es el Sí quien, poniéndonos de una forma determinada, se opone a sí mismo y, por lo tanto, se niega y se supera.

creadora porque el término dado había sido aislado, porque él misma era una cierta negación. A partir de ese momento se concibe cae su negación permita volver a hallar el Todo en detalle. Sin esta inmanencia del Todo a la consciencia no se podría entender cómo puede realmente la negación engendrar un contenido.

b. El témino del desarrollo. El testimonio de esta inmanencia del Todo a la consciencia lo tenemos en el carácter teleológico de su desarrollo. «En el saber —dice Hegel— el fin se halla fijado tan necesariamente como la serie de la progresión»[29] En efecto, la consciencia es concepto del saber y por eso aquella no es efectivamente saber real. Pero decir que es concepto del saber representa decir que se trasciende a sí misma, que es en *sí* lo que debe convertirse en *para sí.* «La consciencia es para sí misma su propio concepto; es, pues, inmediatamente el acto de sobrepasar lo limitado y, cuando lo limitado le pertenece, el acto de sobrepasarse a sí misma.»[30] Los dos sentidos de la palabra *Aufheben,* su sentido negativo y su sentido positivo, se unen de hecho en un tercer sentido que es el de transcender. La consciencia no es una cosa, un ser-ahí determinado, sino que siempre está más allá de sí misma, se supera a sí misma o se trasciende. Ésta exigencia transcendental es precisamente lo que constituye la naturaleza de la consciencia en tanto que tal. ¿No ocurría lo mismo, en cierto sentido, en la filosofía kantiana? Si se define la verdad como acuerdo entre sujeto y objeto hay que preguntarse cómo ese acuerdo resulta comprobable teniendo en cuenta que la representación no puede salir de sí misma para justificar su conformidad o no conformidad con su objeto. Sin embargo, si el objeto no es puesto más allá de la representación, la verdad pierde su significación transcendente para la consciencia, y si esta transcendencia se mantiene de forma absoluta, la representación queda radicalmente separada de su objeto. Inmanencia del objeto a la consciencia común y transcendencia radical hacen igualmente imposible el planteamiento mismo del problema de la verdad. Pero para Kant lo que constituía la objetividad del objeto era inmanente no a la consciencia común, claro está, sino a la consciencia transcendental. En este sentido el objeto era transcendente a la consciencia común o finita, pero inmanente a la consciencia transcendental. El problema quedaba, por tanto, desplazado. No se planteaba ya entre la consciencia y su objeto, sino entre la consciencia común y lo que en ella la supera, la consciencia transcendental. Ahora bien, toda consciencia común es también consciencia transcendental toda consciencia transcendental es también necesariamente consciencia común; la primera se realiza sólo en la segunda. Es decir: la consciencia común se supera a sí misma; se transciende y pasa a ser consciencia transcendental. Pero el movimiento de transcenderse, de ir más allá de sí, es característico de la consciencia. Toda, consciencia es propiamente más de lo que ella cree ser, y eso es lo que hace que su saber se divida. Es certeza (subjetiva) y como tal se opone a una verdad (objetiva). El saber es, pues, inquieto en sí mismo ya que debe superarse sin cesar, y esta inquietud que Hegel describe en términos existenciales resulta incaptable en tanto que no se ha alcanzado el término, un término que necesariamente queda fijado por el dato del problema: «el fin está allí donde el saber no tiene necesidad de ir más allá de sí mismo, donde se encuentra a sí mismo y donde el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. El progreso hacia ese fin no tiene, por tanto, parada posible ni se satisface en ningún estadio anterior»[31]; el saber de la consciencia es siempre saber de un objeto; y si se entiende por concepto el lado subjetivo del saber, por objeto su lado objetivo, su verdad, el sabor es el movimiento de

---

[29] *Phénoménologie,* I, p. 70 (*Fenomenología,* p. 55).
[30] *Phénoménologie,* I, p. 70 *(Fenomenología,* pp. 55-56)
[31] *Phénoménologie,* I, p. 70 (*Fenomenología,* p. 55).

transcenderse que va del concepto al objeto;. Ahora bien, esta oposición es reversible, como pondrá de manifiesto precisamente la totalidad de la *Fenomenología.* El objeto es objeto *para la consciencia* y el concepto es el saber de sí, la consciencia que el saber tiene de sí. Pero esta consciencia es más profunda de lo que ella misma se cree, puesto que es ella la que encuentra el objeto insuficiente, inadecuado; y puede también decirse, e incluso más justamente, que es el objeto el que debe ser idéntico al concepto. En todo caso, es esta desigualdad, presente en la propia consciencia común, lo que constituye el alma del desarrollo fenomenológico y lo orienta inexorablemente hacia su fin. Hay, pues, una finalidad inmanente que entrevé el filósofo y que caracteriza todo este desarrollo. Lo que caracteriza a la fenomenología con respecto a la ontología, a la ciencia de lo Absoluto en sí y para sí que presentará ya la Lógica, es precisamente esa desigualdad de la consciencia con su concepto, desigualdad que no es otra cosa que la exigencia de una perpetua transcendencia».[32]

Que esta exigencia representa el carácter mismo de la consciencia, lo que hace que la consciencia no sea un ser-ahí determinado, un ser natural si se quiere, parece claramente indicado en el texto siguiente: «Lo que está limitado a una vida natural no tiene por sí mismo el poder de ir más allá de su ser-ahí inmediato, sino que es empujado más allá de ese ser-ahí por otro, y este ser arrancado de su posición es su muerte. En cambio, la consciencia es para sí su propio concepto...»[33] El *Dasein,* el ser-allí, no es más que lo que es, su concepto —para emplear la terminología hegeliana— está completamente fuera de él; el *«Da-sein»* pertenece, pues, a la Naturaleza. La traducción «ser-ahí», que corresponde a la significación etimológica, nos, parece, que tiene el mérito de designar esta posición del ser natural que no es más que un aquí y un ahora y que tiene fuera de sí otros «ahora» y otros «aquí». La negación del ser-ahí, que debe producirse necesariamente en razón de su finitud es una negaren que le resulta extraña, que no se halla en él por sí misma, Pero este no es él caso de la consciencia, que es su propio concepto, para sí misma, es decir que es para ella misma la negación de sus termas limitadas o de su propia muerte, si se quiere. Mientras que la muerte es en la Naturaleza una negación externa, el espíritu lleva la muerte en él y da a aquélla su sentido positivo. Toda la *Fenomenología* será una meditación sobre esta muerte de que la consciencia es portadora y que lejos de ser exclusivamente negativa, el fin en la nada abstracta aparece, al contrario, como una *Aufhebung,* como una ascensión. Hegel lo dice expresamente en un texto de la *Fenomenología* a propósito de la lucha de las autoconsciencias que se enfrentan en la vida natural: «Su operación es la negación abstracta, no la negación de la consciencia que suprime de forma tal que conserva y retiene lo que ha suprimido; por eso mismo sobrevive al hecho de pasar a ser suprimida.»[34] Y, con respecto al espíritu ético, Hegel dirá del culto a los muertos en la ciudad antigua que tiene por finalidad arrebatar la muerte a la Naturaleza para hacer de ella lo que es realmente para el hombre, una operación de la auto-consciencia.

Así, pues, la muerte del ser-ahí natural no es más que la negación abstracta de un término A, que es únicamente lo que es; en cambio, la muerte en la consciencia es un momento necesario por medio del cual la consciencia sobrevive v se eleva a una forma nueva. Esa muerte es el comienzo de una nueva vida de la consciencia.»[35] Como la

---

[32] Hay también diferencias en el Logos y un movimiento inmanente al Logos, una dialéctica de la Lógica diferente de su dialéctica fenomenológica; pero esas deferencias del Legos son diferencias «en el contenido mismo. (Sobre este problema particularmente delicado, cf. nuestro capítulo final: *Fenomenlogía y Lógica.)*

[33] *Phénoménologie,* I, p. 70 (Fenomenología, p. 55).

[34] *Phénoménológíe,* I, 160, *Cf.* igualmente el prólogo a la *Fenomenolgía* trad. francesa. I, p. 29).

[35] En su libro sobre *El idealismo alemán,* Rover habla de metempsicosis a propósito de ia sucesión de las figuras de ia *fenomenología* de Hegel.

consciencia es su propio concepto para sí, se transciende sin cesar y la muerte de lo que ella consideraba su verdad es la aparición de una verdad nueva: «La consciencia sufre, por tanto, una violencia que procede de si misma, violencia por la cual se echa a perder toda satisfacción limitada.»[36]. Esta angustia que posee a la consciencia humana y la empuja siempre hacia adelante hasta que deja de ser una consciencia humana, un entendimiento humano cómo ocurría en Kant, pero que afecta al saber absoluto que al mismo tiempo que saber del objeto es autosaber y al mismo tiempo que auto-saber es saber del objeto, no representa solamente, como ya hemos señalado, una angustia en el orden del conocimiento, sino angustia existencial como tiende a probar toda la *Fenomenología.* «Pero esta angustia no puede sosegarse; en vano quiere fijarse en una inercia sin pensamiento: en ese caso el pensamiento quebrantará la ausencia de pensamiento y su inquietud alterará esta inercia; en vano se aferra a una cierta forma de sentimentalidad que asegura que todo es bueno en su especie: esta seguridad sufrirá igualmente violencia de parte de la razón, la cual no encuentra nada bueno, precisamente por tratarse de una especie[37]. Se ha señalado con frecuencia que la *Fenomenología* no es tanto una reducción de la experiencia de la vida de la consciencia a términos lógicos como una descripción de esa misma vida que cobra una cierta forma lógica.[38] Vemos cómo es interpretada la negación en esta introducción y cómo queda asimilada a lo que es la muerte en la vida humana. Por lo demás, la *dialéctica* se define en la introducción como la *experiencia* misma de la consciencia.

III. La técnica del desarrollo fenomenológico. Este es precisamente el último punto que nos falta examinar. ¿Cuál es el método del desarrollo? Fichte, en la *deducción de la representación,* y Schelling en el *sistema del idealismo transcendental,* habían señalado ya un proceso de la consciencia que la conduce al saber filosófico, al *autosaber.* Schelling, que en este punto sigue a Fichte, define el idealismo trascendental en los siguientes términos: «Si para la filosofía transcendental lo subjetivo tiene sólo una realidad primera, no se ocupará inmediatamente más que de lo subjetivo en el saber, lo cual va a constituir su objeto. Lo objetivo sólo indirectamente pasará a ser objeto para él, mientras que en el saber común el saber mismo (el acto del saber) desaparece ante el objeto, recíprocamente, el objeto desaparecerá en tanto que objeto y no quedará más que el acto por medio del cual se opera el saber. El saber transcendental es, por tanto, un saber del saber en cuanto que es puramente subjetivo.»[39] Es el saber del saber (la autoconsciencia), presupuesta en principio por el filósofo, lo que la consciencia común debe hallar de nuevo al término de su desarrollo. Lo mismo ocurre también en Fichte, por lo que —esto es característico de su idealismo subjetivo— el yo continúa ocupado consigo mismo. Si la consciencia común se pierde en su objeto, deberá sentir que siente, se sentirá a si misma, se intuirá en la intuición, se sabrá en su representación. Así es como llega a ser para sí lo que es en sí, es decir, lo que es para el filósofo, y el saber del saber en tanto que puramente subjetivo es claramente el término de su evolución. La consciencia reflexiona siempre sobre sí misma, se encuentra a si misma en el objeto que creía encontrar, pero de esta manera el mundo —o la denominación que quiera darse a ese otro término la consciencia— desaparece. La reflexión es siempre una reflexión sobre sí, únicamente puede hallar el yo en su aridez.[40] Pero el idealismo

[36] *Phénoménologie,* I, p. 71 (*Fenomenología,* p. 56).
[37] *Phénoménologie,* I, p. 71 (*Fenomenología,* p. 56).
[38] Por ejemplo Royce (*Lectures of modern idealism*); Glockner cuando opone “pantragismo y panlogismo” de Hegel en su *Hegel*; N. Hartmann en su Teoría de una dialéctica de lo real en *Hegel* (op. Cit. p. 155), etc..
[39] Schelling, S., *Werke*, III, p. 345.
[40] La expresión es de Hegel (*Phénoménologie*, I, p. 72).

hegeliano es de distinto tipo; se toma en serio la teoría de la identidad, con respecto a la cual Schelling no vio el partido que podía sacar. «En cambio, el conocimiento científico exige que uno se abandone a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, que se tenga presente y que se exprese la necesidad interior de ese objeto»[41]. Aquí el objeto del filósofo es, desde luego, el saber de la consciencia común, pero debe tomar ese saber tal como se da y no intervenir en él. Por ahí es por donde el idealismo subjetivo que admitía aun Schelling para la segunda ciencia de su filosofía, la que parte de lo subjetivo, queda superado siendo también un idealismo objetivo. No se trata en este caso de un juego de palabras. La diferencia es profunda, por lo cual vale la pena insistir. Para Schelling, como para Fichte, a pesar de su teoría de la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo en el saber, el idealismo trascendental es un «saber del saber en tanto que es puramente subjetivo». El retorno a la identidad se efectuará luego de una manera más o menos artificial. Para Hegel las cosas sen distintas. La consciencia es considerada tal como se da, y se da como una referencia a lo *otro,* objeto, mundo o Naturaleza. Es muy cierto que este saber de lo otro es un autosaber. Pero no es menos verdad que este autosaber es un saber de lo otro, del mundo. Así, pues, en los varios objetos de la consciencia descubrimos lo que ella misma es: «el mundo es el espejo en que volvemos a encontrarnos». No se trata, pues, de oponer el saber del saber al saber de lo otro; se trata de descubrir su identidad. Y esto representa una nueva forma de estudiar la consciencia y sus metamorfosis, como indica justamente Hartmann. «Este nuevo camino es el descubrimiento propio de Hegel, un *novum* en la filosofía, un camino de la concepción de sí de la consciencia en sus transformaciones sobre el fundamento de la concepción de sus objetos en sus transformaciones.»[42] Queremos concebir la consciencia, preguntamos lo que para ella es el mundo, lo que la consciencia da como su verdad. En su objeto descubrimos la propia consciencia objetivamente y, en la historia de sus objetos, es su propia historia lo que vamos a leer. Inversamente, y esto tiene que ver con el idealismo subjetivo, la consciencia debe descubrir que esta historia es la suya y que, al concebir su objeto, se concibe .a sí misma. Al término de esta fenomenología, el saber del saber no se opondrá a ninguna otra cosa; en efecto, será, de acuerdo con la propia evolución de la consciencia, autosaber y saber del objeto. Y como este objeto, lo Absoluto de Hegel, es el espíritu en su riqueza plenaria, se podrá decir que es el espíritu el que se sabe a sí mismo en la consciencia y que la consciencia se sabe como espíritu. En tanto que saber de sí mismo, no será lo Absoluto más allá de toda reflexión, sino lo Absoluto que reflexiona sobre sí. En este sentido, será Sujeto y no ya solamente Substancia.[43]

Precisamente en este punto la filosofía hegeliana, como fenomenología, difiere de la reflexión kantiana y también del idealismo transcendental de Schelling. Hemos citado antes un texto de Schelling que define el idealismo transcendental como punto de vista del saber del saber en tanto que puramente subjetivo. Schelling empieza, efectivamente, por suponer la autoconsciencia filosófica —lo que Hegel llama ciencia— y muestra cómo la consciencia común, reflexionando sobre sí misma, debe alcanzar la ciencia ya planteada. Se trata de medir el saber empírico con la verdad filosófica, «pero en el punto en que la ciencia únicamente surge, ni ella misma ni alguna otra cosa se justifica como la esencia o como en el en sí y sin ello ningún examen parece posible».[44]

---

[41] *Phénoménologie,* I. p. 47.
[42] N. Hartmann, *op. cit.,* II, p. 80.
[43] *Cf.* el prólogo de la *Fenomenología* (ed. francesa, 1, p. 17): «Según mi manera de ver, que se justificará únicamente en la presentación del sistema, todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia; sino precisamente también como Sujeto»; y (p. 21): «La necesidad de representar lo Absoluto como sujeto...» *(Fenomenología,* p. 151.
[44] *Phénoménologie,* I, p. 72 *(Fenomenología,* p. 56).

De hecho, hay que tomar la consciencia como se presenta, sin interpretarla todavía. Ahora bien, en ella existen dos momentos; tener consciencia representa distinguir de sí aquello de lo que se tiene consciencia, distinguirlo y al mismo tiempo contar con ello. «La consciencia *distingue* de sí misma precisamente aquello con lo que al mismo tiempo *se relaciona.*»[45] El ser para la consciencia es para ella, algo externo a esa relación, que la consciencia plantea al mismo tiempo como lo que es en sí. «El lado de este en sí se llama verdad.»[46] Así, pues, la consciencia sabe algo, tiene una certeza y aspira a una Verdad que es independiente de su certeza. Ahora bien, si nosotros, es decir, el filósofo, consideramos el saber como nuestro objeto, su en sí es su ser-para-nosotros. La Verdad del saber cae entonces en el saber del saber, en la consciencia filosófica. La medida del saber de la consciencia común es el saber que presuponen desde el punto de partida Fichte y Schelling. Pero en este caso, la medida pertenece a la consciencia filosófica, no a la consciencia común. Ha sido impuesta desde el exterior y no se ve por qué la consciencia iba a estar obligada a aceptarla: «La esencia o la pauta radicaría en nosotros y lo que debiera ser comparado con esta pauta, aquello sobre lo que debe tomarse una decisión como consecuencia de la citada comparación, no estaría necesariamente obligado a reconocer esa pauta.»[47] Por ello, el saber fenoménico debe probarse a sí mismo; el filósofo no debe ser más que el espectador de su experiencia.

En efecto, la medida o la pauta de que se sirve la consciencia no radica friera de ella, en un saber filosófico que todavía le es extraño; la medida radica en la consciencia. La consciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consistirá en una comparación de la consciencia consigo misma.»[48] Es, efectivamente, la consciencia quien pone un momento de la verdad *y* un momento del saber y quien distingue uno del otro. Al designar lo que para ella es la verdad, la consciencia nos da la pauta de su propio saber. Se trata, por tanto, de asistir a su experiencia, que es una comparación de lo que para ella es la verdad, el en sí, y el saber que sobre ésta tiene. «En lo que la consciencia designa en su seno como el en sí o como lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir su saber.»[49] Una consciencia particular como las que volveremos a encontrar a lo largo del desarrollo fenomenológico se caracteriza por una cierta estructura. Se trata de una forma o, mejor, de una *figura de la consciencia (Gestalt).* Esta figura es tan objetiva como subjetiva. Para ella lo verdadero es un cierto mundo puesto como si fuera en sí, es la inmediatez sensible, o la Cosa de la percepción, o la Fuerza, o incluso la Vida, pero con lo verdadero se relaciona un cierto saber que es saber de lo verdadero, de ese objeto puesto como si fuera en sí. También se puede llamar al saber, concepto y a lo verdadero, objeto o, al contrario, a lo verdadero concepto y al saber objeto, es decir, el objeto como es para otro; no deja de haber por ello una diferencia que es el alma del desarrollo de esta figura. «En efecto, el examen consiste en ver si el concepto corresponde al objeto y si el objeto corresponde a su concepto.»[50] La teoría del conocimiento resulta ser al mismo tiempo teoría del objeto de conocimiento. No se puede separar la consciencia de lo que para ella es su objeto; la consciencia es también autoconsciencia. En ella están ambos momentos y son diferentes: «[ella] es consciencia de lo que es lo verdadero y consciencia de su saber de esta verdad.» Pero esos dos momentos se relacionan entre sí y precisamente esa relación es lo que se denomina *experiencia.* La consciencia prueba su

---

[45] *Phénoménologie,* I, p. 72 *(Fenomenología,* pp. 56-57).
[46] *Phénoménologie,* I, p. 73 *(Fenomenología,* p. 57).
[47] *Phénoménologie,* I, p. 73 *(Fenomenología,* P. 57).
[48] *Phénoménologie,* I, p. 73 *(Fenomenología,* P. 57).
[49] *Phénoménologie,* I, p. 73 *(Fenomenología,* P. 57)
[50] *Phénoménologie,* I, pp. 73-74 (*Fenomenología,* p. 57).

saber en lo que tiene por verdadero y, en tanto que todavía es consciencia finita, una figura particular, se ve obligada a superarse. Su saber acerca de lo verdadero cambia cuando descubre la inadecuación que está presente en el. La consciencia hace en su objeto la experiencia de sí misma y en su saber la experiencia de su objeto. Así, pues, progresa por sí misma de una figura particular a otra, sin que el filósofo tenga otra función que la de ser espectador del desarrollo de ese proceso; «no solamente no tenemos que intervenir por la razón de que concepto y objeto, pauta y materia a examinar, se hallan presentes en la propia consciencia, sino que también nos vemos dispensados del trabajo que representa la comparación entre ambos, de suerte que cuando la consciencia se examina a sí misma lo único que nos queda al respecto es el puro acto de ver lo que pasa».[51]

Hemos señalado ya que la experiencia no lleva sólo al saber, sino también al objeto, puesto que el saber particular es saber del objeto. La consciencia prueba su saber para hacerle adecuado, a lo que ella tiene por verdadero —un cierto mundo puesto como si fuera en sí—, pero al cambiar su saber, el objeto cambia igualmente. Era el objeto de un cierto saber; puesto que el saber pasa a ser otro, también el objeto ha de ser otro. Aquello que la consciencia tenía por en sí, puesto como si fuera lo verdadero absoluto, queda descubierto, en el momento en que la consciencia prueba su saber sobre él, como algo que únicamente era *en sí para ella.* Tal es precisamente el *resultado* de la experiencia: la *negación* del objeto precedente y la *aparición* de un objeto nuevo que, a su vez, origina un nuevo saber. En efecto, la «pauta del examen cambia si aquello de lo cual ésta debía ser medida no subsiste a lo largo del examen; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también un examen de su unidad de medida».[52] Así, pues, la teoría del conocimiento resulta ser al mismo tiempo una teoría de su objeto.

«Este movimiento dialéctico que la consciencia ejerce en sí misma tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto que surge ante ella el nuevo objeto verdadero,* es propiamente lo que se denomina *experiencia.*[53] En esta definición, Hegel asimila la experiencia que hace la consciencia a una dialéctica, pero, a la inversa, nos hace comprender cómo la dialéctica, principalmente en la *Fenomenología,* es propiamente una experiencia. Ello no obstante, hay una diferencia entre la dialéctica y la experiencia que hace la consciencia. La reflexión sobre esta diferencia nos permitirá comprender por qué la fenomenología puede ser también una ciencia y por qué manifiesta una necesidad que sólo tiene significación para la consciencia filosófica y no para la consciencia que se compromete a sí misma en la experiencia.

En la experiencia, en el sentido habitual del término, la consciencia ve *desaparecer* aquello que hasta entonces consideraba como verdadero y en sí, pero al mismo tiempo ve *aparecer,* como si fuera algo nuevo, *encontrado,* un objeto diferente[54]. «¿Este nuevo objelo contiene la anulación del primero y es la experiencia hecha sobre él.[55] Pero a la consciencia le parece otra cosa; tras haber renegado de su primera verdad, cree descubrir ahora una segunda completamente distinta. Por eso la plantea cerno si se opusiera a ella, como objeto, *Gegenstand,* y como lo que resulta del movimiento anterior,

[51] *Phénoménologie,* I, p. 74 (*Fenomenología*, p. 58).
[52] *Phénoménologie,* I, p. 75 (*Fenomenología*, p. 58).
[53] *Phénoménologie,* I, p. 75 (*Fenomenología*, p. 58).
[54] Tal es, por lo demás, el sentido usual de la palabra ‘experiencia’. En la experiencia la conciencia ve aparecer algo nuevo que se opone a ella, un objeto. Pero, para la conciencia filosófica, este objeto (*Gegenstand*) es engendrado; lo ve nacer del desarrollo anterior (*Entstandenes*), mientras que la consciencia fenoménica olvida este pasado, siempre vuelve a empezar en cada experiencia como si naciera de nuevo.
[55] *Phénoménologie,* I, p. 75 (*Fenomenología*, p. 59).

como lo que nace de él (*Enstandenes*), y no (*Gegenstand).* En este sentido la experiencia aparece a la consciencia como un descubrimiento de mundos nuevos, y ello es así porque olvida su devenir; como el escepticismo, no ve más que el resultado negativo de su experiencia anterior, vuelta hacia su porvenir y no hacia su pasado, no puede comprender que esta experiencia era una *génesis* de lo que para ella es un nuevo objeto.

Por todo lo dicho, la necesidad de la experiencia que hace la consciencia se presenta doblemente iluminada o mejor, hay dos necesidades, la de la negación del objeto efectuada por la propia consciencia en su experiencia, en la prueba de su saber, y la de la aparición del objeto nuevo que se opera a partir de la experiencia anterior.[56] Esta segunda necesidad sólo radica en el filósofo que vuelve a pensar el desarrollo fenomenológico; existe ahí un momento del en sí o del «para nosotros» que no se encuentra en la consciencia: «Esta circunstancia es la que acompaña la sucesión completa de las figuras de la consciencia en su necesidad. Pero es esta misma necesidad, o el nacimiento del nuevo objeto, que se presenta a la consciencia sin que ésta sepa cómo ocurre, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. En este movimiento se produce, por tanto, un momento del ser en sí o del ser para nosotros —es decir, el filósofo—, momento que no está presente para la consciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia[57]. El contenido es captado por ella, pero no su génesis; todo ocurre como si la consciencia olvidara su propio devenir, que, en cada momento particular, le hace ser lo que es, «Lo que ha nacido es para ella solamente como objeto *[Gegenstand],* mientras que para nosotros es al mismo tiempo en cuanto movimiento y en cuanto devenir.»[58]

Basta con tomar unos cuantos capítulos de la *Fenomenología* para darse cuenta, efectivamente, de que cada momento es el resultado de un devenir que la propia consciencia ignora. Sólo el filósofo ve en la Fuerza, objeto del entendimiento, el resultado del movimiento de la consciencia perceptiva, o también en la Vida, que es como un objeto nuevo, el resultado de la dialéctica de lo infinito que era propia del entendimiento. Así, pues, las diversas consciencias particulares que se encuentran en la *Fenomenología* se hallan vinculadas unas con otras no a través de un devenir contingente, que es lo que ordinariamente se entiende por experiencia, sino por medio de una necesidad inmanente que sólo existe para el filósofo. «A esta necesidad se debe el que un tal camino hacia la ciencia sea ya él mismo *ciencia* y el que, en cuanto a su contenido, sea la ciencia de la *experiencia de la consciencia.*»[59]

---

[56] Se podría llamar a esta necesidad *retrospectiva*.

[57] *Phénoménologie,* I. pp. 76-77, (*Fenomenología,* pp, 59-60).

[58] *Phénoménologie,* I, p. 77 (*Fenomenología,* p. 60). La *Fenomenología es teoría del conocimiento y filosofía especulativa* al mismo tiempo; pero sólo es filosofía especulativa para nosotros (cf., sobre este punto, nuestra conclusión: *Fenomenología y Lógica).* Es decir: la Fenomenología de Hegel es al mismo tiempo *descripción de* la consciencia fenoménica y comprensión de esta consciencia por el filósofo.

[59] *Phénoménologie,* I, p. 77 (*Fenomenología,* p. 60). La sucesión de las 'experiencias' de la consciencia en la *Fenomenología* no es, por tanto, contingente más que para la consciencia fenoménica. En cuanto a nosotros, que coletamos esas experiencias, descubrimos al mismo tiempo la necesidad de la progresión que va de una a otra. Lo que la *Fenomenología* demuestra es la inmanencia de toda experiencia a la consciencia. Hay que reconocer, por otra parte, que esta necesidad (sintética) no siempre resulta fácil de captar, y el pasaje parece a veces arbitrario al lector moderno. El citado paso plantea además el problema de las relaciones entre historia y fenomenología.

II. Historia y Fenomenología

I. El espíritu es historia. Antes de entrar en el estudio de la estructura de la *Fenomenología* hay que plantearse un problema que resulta imposible eludir. ¿Es la Fenomenología una historia de la Humanidad o pretende al menos ser una filosofía de esta historia? Ya en su sistema del idealismo transcendental Schelling planteaba en términos muy generales el problema que debe resolver una filosofía de la historia. No será inútil recoger aquí las indicaciones —pues no otra cosa son que indicaciones, en efecto— que contiene ese sistema con la finalidad de percibir mejor las semejanzas y las diferencias entre la *Fenomenología y* la citada filosofía de la historia.

Schelling se plantea la cuestión de una «posibilidad transcendental de la historia»,[60] cuestión que debe conducirle a una filosofía de la historia que será para la filosofía práctica lo que la Naturaleza es para la filosofía teórica. En efecto, en la naturaleza se hallan realizadas las categorías de la inteligencia, en la historia hallan su expresión las de la voluntad. El ideal práctico, el de un tipo de derecho cosmopolita, no es para un individuo determinado más que un ideal lejano cuya realización depende no solamente de su libre arbitrio, sino del libre arbitrio de los demás seres racionales. La historia afecta, pues a la especie y no al individuo, «por cuanto que todas mis acciones conducen en último término a un resultado cuya realización no puede ser alcanzada por el individuo sólo, sino por toda la especie».[61] Así, pues, sólo hay historia de la Humanidad. Ahora bien, esa historia de la Humanidad únicamente es posible a condición de que en ella la necesidad se encuentre reconciliada con la libertad, lo objetivo con lo subjetivo, lo inconsciente con lo consciente. En otros términos: «La libertad debe estar garantizada por un orden que sea tan manifiesto y tan inmutable como el de la Naturaleza.»[62] La historia debe tener un sentido. En ella la libertad debe ser realizada necesariamente, lo arbitrario del individuo sólo debe desempeñar un papel episódico y fragmentario. Para que exista realmente una historia de la Humanidad que sea para la filosofía práctica lo que la Naturaleza es para la filosofía teórica, resulta necesario que a la acción consciente de las individualidades se añada una acción inconsciente. Esta identidad entre libre arbitrio y necesidad es lo que permite a Schelling hallar de nuco su absoluto en la historia y ver en la historia no solamente una obra de los hombres sin garantía de eficacia permanente, sino una manifestación o una revelación de lo Absoluto. «La necesidad debe existir en la libertad (precisamente por mi libertad) y mientras yo creo obrar libremente, debe producir inconscientemente, es decir, sin mi participación, algo que no preveo; en otras palabras: a la actividad consciente, a esta actividad que determina libremente, ya deducida, debe oponerse una actividad inconsciente por medio de la cual y sin que el autor de la acción se de cuenta, sin que lo quiera en absoluto y acaso incluso contra su voluntad, venga a añadirse a la más ilimitada manifestación externa de la libertad un resultado que jamás hubiera podido realizar voluntariamente.»[63] Aparece fácilmente captable aquí la diferencia entre el punto de vista de Fichte que se mantiene en un orden moral del mundo que debe ser, pero localiza en la historia una realización efectiva y necesaria —destino o providencia— de la libertad misma. En este punto Hegel seguirá a Schelling. En las pasiones humanas, en los fines individuales que los hombres creen perseguir, verá únicamente las astucias de la razón, que por ese

---

[60] Schelling, S., *op. cit.* III, p. 590.
[61] Ibid., p. 596.
[62] Ibid. p. 593. Sobre los antecedentes de este pensamiento histórico en la filosofía alemana, el origen leibzniziano de la finalidad en la historia. Cf. M. Guerolt, *L'évolution et la structure de la doctrine de la Science*, 1930, I, pp. 8 y ss.
[63] Schelling, S. op. cit. III, p. 594.

medio llegan a realizarse efectivamente. La historia es una teodicea —la expresión pertenece a Schelling antes de que Hegel la hiciera suya.

Pero aunque Schelling indica la posibilidad de una filosofía de la historia, no la lleva a cabo. Se contenta con volver a hallar en la historia la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo, que es para él lo Absoluto, sin mostrarnos cómo lo Absoluto consigue reflejarse o manifestarse precisamente bajo la forma de una historia. En electo, ¿cómo es posible la síntesis entre la actividad consciente y la actividad inconsciente? Schelling la pone o, mejor, la presupone: «Una armonía tal preestablecida entre lo objetivo (lo que es conforme a la ley) y lo determinante (lo que es libre) sólo puede ser concebida por medio de un término superior elevado por encina de ambos y que por consiguiente, no es ni inteligencia ni libertad, sino la fuente común de lo que es inteligente y de lo que es libre.»[64] La manera misma en que Schelling plantea el problema le conduce a separar radicalmente lo absoluto de la reflexión que aparece en la consciencia, la esencias de su manifestación. El texto que citamos a continuación lo muestra quizá con más claridad aun. «Si este término superior no es otra cosa que el principio de la identidad entre lo absolutamente subjetivo y lo absolutamente objetivo, entre lo consciente y lo inconsciente, que se separan en la acción libre para manifestarse, entonces el término superior no puede ser sujeto, ni objeto, ni ambas cosas a la vez, sino que será la absoluta identidad en la cual no hay dualidad y que, precisamente porque la dualidad es la condición de toda consciencia, no puede llegar jamás a la consciencia.»[65]

Así, pues, lo Absoluto de Schelling, condición de la historia, se eleva por encima de la propia historia. Sin duda Schelling escribe, con una fórmula muy próxima a la de Hegel, que «la historia, considerada en su conjunto, es una revelación continua y progresiva de lo Absoluto», pero no llega a tomarse en serio esta afirmación y a. sacar de ella una verdadera filosofía del espíritu en la historia. La historia es para él una manifestación de lo Absoluto de la misma manera que lo es la Naturaleza, y lo Absoluto no conoce la reflexión sobre sí que es lo que daría lugar a lo que Hegel llama un Sujeto. «Según mi manera de ver, que sólo se justificará en la presentación del sistema, todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar lo verdadero no como substancia sino precisamente también como sujeto.»[66] Así, pues, Schelling sigue siendo para Hegel un spinozista; ha captado la identidad de lo Absoluto pero no ha podido pasar desde ahí a la reflexión, que en su sistema, resulta extraña para la vida de lo Absoluto. Por eso, la identidad de Schelling es juzgada severamente en el prólogo a la *Fenomenología:* «Considerar un cierto ser-ahí como es en lo Absoluto equivale a declarar que se habla de él como de un algo; pero que en lo Absoluto, en el A = A, no hay de hecho tales cosas porque en él todo es uno.»[67] «Ese Absoluto es como la noche, en que todas las vacas son negras.»[68] Es precisamente a propósito de la historia como mejor comprendemos las diferencias entre la filosofía de Schelling y la de Hegel. Al margen de los textos que hemos citado anteriormente y que parecerían indicar ya en Schelling la existencia de una filosofía de la historia próxima a la de Hegel, no hay que dejarse engañar por esas aparentes semejanzas. Schelling partió de una intuición de lo Absoluto que le condujo principalmente a una filosofía de la Naturaleza. El saber debe identificarse

---

[64] Schelling, S. op. cit. III, p. 600.
[65] Ibid.
[66] *Phénoménologie,* I, p. 17 (*Fenomenología*, p. 15). Sobre la idea de una revelación progresiva, cf. principalmente Lessing (cuya influencia sobre el joven Hegel fue importante) y particularmente: *Das Christentum der Vernunft* y *Die Erziehung des Menschengeschlechts.*
[67] *Phénoménologie,* I, p. 16 (*Fenomenología,* p. 15).
[68] La versión francesa de la expresión hegeliana dice: «Cet *Absolut est la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires»*. El giro equivalente en castellano sería: «La noche en que todos los gatos son pardos.» *(N. del T.)*

con la vida. La vida orgánica en tanto que producción inconsciente de la inteligencia es como la producción artística, en la cual lo consciente se añade a lo inconsciente, una manifestación de lo Absoluto. El saber debe remontar esas diferencias, que no son más que diferencias cuantitativas, diferencias potenciales, hasta litigar al origen primero. Coincidir con él es lo que Schelling llama intuición intelectual. Por ello esta pura intuición de la vida se halla más allá o más acá de toda reflexión. La reflexión le es externa. Está claro que en Hegel, en sus trabajos de juventud *y* particularmente en el *«System-fragment»,* pueden encontrarse expresiones parecidas a las de Schelling —«pensar la vida pura: he ahí la tarea»—,[69] pero nos parece, a pesar de todo, que incluso esos trabajos de juventud denotan otra orientación. Lo que a Hegel le interesaba no era la vida orgánica o la vida de la Naturaleza en general, sino la vida del espíritu en cuanto que esta vida es historia. En este sentido desde sus primeros pasos el pensamiento hegeliano es un pensamiento da la historia humana, mientras que el de Schelling es un pensamiento de la Naturaleza o de la vida en general. Ahora bien, la visión que Hegel tiene de la historia es una visión trágica. La astucia de la razón no se presenta en ella como un simple lazo de unión entre lo consciente y lo inconsciente, sino como un conflicto trágico perpetuamente superado y perpetuamente renovado entre el hombre y su destino. Ese es el conflicto que Hegel trató de pensar, y de pensarlo en el seno mismo de lo Absoluto. «Así, pues, la vida de Dios y el conocimiento divino pueden ser expresados, si se quiere, como un juego del amor consigo mismo, pero esta idea se rebaja a lo edificante e incluso hasta la insulsez cuando faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.»[10] El pantragismo de la historia y el panlogismo de la lógica no son más que una misma cosa, como revela ya ese texto en el que Hegel habla a la vez del dolor y del trabajo de lo negativo.[70]

En la *Fenomenología,* la dualidad que Schelling negaba a lo Absoluto y que constituye el fondo de la historia es un momento esencial: caracteriza la consciencia, pero esta consciencia no es por ello extraña a lo Absoluto. Al contrario. Su desarrollo histórico es la reflexión de lo Absoluto —el espíritu— sobre sí mismo. Antes de preguntarnos en qué sentido es una historia esa reflexión de la consciencia —y qué clase de historia—, impone precisar aún, de acuerdo con algunos textos de la *Fenomenología,* la importante relación que, para Hegel, mantienen espíritu e historia. *El espíritu para Hegel es historia,* tesis fundamental que es idéntica a aquella según la cual *lo Absoluto es sujeto;* «pero la Naturaleza orgánica no tiene historia»[71] y no la tiene porque en ella la universalidad no es más que un interior sin desarrolla efectivo. Naturalmente que hay individuos vivos; pero, la vida no llega a expresarse en ellos más que como universal abstracto, como *negación* de toda determinación particular. En otros términos: el sentido de la vida orgánica es la muerte, la anulación de todo lo que pretende darse una subsistencia separada. La intuición de la vida como vida universal o bien se pierde en la contingencia de los individuos separados, o bien se halla en ellos como la potencia que los anula y que les hace efectivamente vivos. Tratar de alcanzar esta intuición de la vida creadora de individualidades siempre nuevas o destructora de esas individualidades —lo cual tiene la misma significación, pues ese doble proceso no es más que uno solo: reproducción y muerte— representa hundirse «en la noche, en la cual todas las vacas son negras».

---

[69] Cf. los *Escritos teológicos de Hegel,* ed. Nohl, pp. 302, 345 y ss. ; nuestro artículo sobre los trabajos de juventud de Hegel en Revue de Méthaphysique et de Morale», julio-octubre de 1935. Para simplificar designaremos las HEGEL'S *Theologische Jugendschriften, herausgegeben von D. H. Nohl,* Mohr 1907, abreviadamente, por el nombre del editor: *ed. Nohl.*

[70] *Phénoménologie,* I, p. 18 (*Fenomenología,* p. 16).

[71] *Phénoménologie,* I, p. 247 (*Fenomenología,* p. 179).

El texto de Hegel que ahora comentamos y que pertenece a una de las partes más oscuras de la *Fenomenología* —«la observación de la Naturaleza como observación de un Todo orgánico»—[72] está dedicado a una posible filosofía de la Naturaleza para la consciencia que aquí se ofrece como razón. En su *sistema del idealismo trascendental,* Schelling efectúa paralelamente la deducción de las «épocas» de la autoconsciencia y de las categorías de la Naturaleza o de la historia. En la segunda época, el Yo se eleva desde la intuición productiva a la reflexión, toma consciencia de esta producción que era inconsciente en la primera época. En esas condiciones el Yo productor, la inteligencia, no sólo debe tener consciencia de un producto que le es externo y que se ofrece a él como si viniera de otra parte, sino que debe ser consciente de la actividad misma de producir. Ahora bien, como únicamente puede tener consciencia de un producto finito, es preciso que se le ofrezca un producto que sea. a la vez finito e infinito, en el cual haya, en cierto sentido y bajo un modo objetivo, la intuición de su propia actividad productiva. Tal producto es para Schelling el mundo orgánico, el Universo viviente. «Toda planta, por ejemplo, es un símbolo de la inteligencia.»[73] En este universo de la vida la inteligencia se contempla a sí misma, por decirlo así. De la misma manera que la inteligencia es un esfuerzo infinito por organizarse a sí misma, así también, la vida en su totalidad se manifiesta por medio de una serie de grados, una especie de «historia» de la cual la organización se hace cada vez más autónoma. Es en esta vida donde la inteligencia puede contemplarse a sí misma por vez primera. «¿Acaso no es la Naturaleza la odisea del Espíritu?»

La obra que escribe Hegel es una *Fenomenología del espíritu* y no de la Naturaleza; eso no quiere decir que no haya lugar en ella para el pensamiento de la Naturaleza, pero mientras que Schelling, olvidando casi su punto de partida en *el sistema da idealismo transcendental,* que es el «estudio del saber subjetivo», se interesa por las categorías propias de la Naturaleza y las trata por sí mismas, Hegel se pregunta si la Naturaleza considerada en su conjunto como un Todo orgánico puede proporcionar a la razón una expresión adecuada de lo que ella es. Éste sería, en nuestra opinión, el sentido del pasaje de la *fenomenología* que examinamos aquí; pero la respuesta es negativa. Lo que la razón contempla en el conjunto de la Naturaleza es un silogismo cuyos términos extremos son la vida universal como Universal y la tierra, el medio en cuyo seno se desenvuelven todos los vivientes. El término medio, por tanto, está constituido por los vivientes particulares, que no son más que los representantes de la vida universal y que se hallan sometidos a influencias perturbadoras por parte del medio exterior de que dependen. Entre la organización del género en especies y las incesantes influencias del medio, el individuo vivo sólo representa para la razón una expresión contingente de sí misma. En el siglo XVIII, Lamarck, en su filosofía natural, había ensayado primero un parentesco entre todas las especies vivientes, parentesco que resultaría de un desarrollo intrínseco de la vida; pero luego se había visto obligado a conceder cada vez mayor importancia a la gran influencia del medio, hasta el punto de que esos dos distintos principios explicativos llegan a confundirse en su filosofía natural y hacen particularmente difícil su interpretación. Algo parecido proyecta Hegel. «El género (= la vida universal) se divide en especies según la determinación del número, o también puede tener en la base de su subdivisión las determinaciones singulares de su ser-ahí, por ejemplo, la figura, el color, etc.; pero en esta apacible ocupación sufre una violencia ejercida por el individuo universal, la tierra, que como negatividad universal hace valer contra la sistematización del género las diferencias tal como éstas existen en la tierra misma; y la naturaleza de estas diferencias, en virtud de la substancia a la cual

[72] *Phénoménologie,* I, pp. 236-248 (*Fenomenología*, pp. 173-180).
[73] SCHELLING, *op. cit.,* III, p. 489.

pertenecen, es diferente de la Naturaleza viviente. La operación del género se convierte en una empresa completamente limitada y a la que el género puede dar un impulso sólo en el interior de esos poderosos elementos; operación que, interrumpida en todas las partes por su violencia irrefrenable, está llena de lagunas y ce fracasos.»[74]

Así, pues, la razón no puede hallarse a sí misma en el espectáculo de la Vida. No cabe duda ce que la Vida universal en cuanto vida es lo que Hegel llama concepto (*Begriff*), lo Universal, que es siempre al mismo tiempo el mismo y lo oiro; pero esta vida, como el Absoluto de Schelling, no llega a desarrollarse manteniendo en todas sus formas particulares su carácter universal. La Vida está presente toda entera en cada viviente particular, es lo que le hace nacer, reproducirse y morir, pero no se expresa a sí misma como tal en cada una de sus diferencias particulares. La muerte de un viviente se halla íntimamente vinculada al nacimiento de otro, pero ESÍ la vida se repite sin desarrollarse realmente, no es el género el que se expresa en su historia. «Esta vida no es un sistema de figuras fundado en sí mismo.»[75]

Volvemos, pues, a lo que constituye el punto de partida de nuestro análisis del texto «la vida orgánica no tiene historia». Únicamente el espíritu tiene una historia, es decir, un autodesarrollo propio, de tal manera que permanece por sí mismo en cada una de sus particularizaciones, y cuando las niega, lo cual constituye el movimiento propio del concepto, las conserva al mismo tiempo para elevarlas a una forma superior. Sólo el espíritu tiene un pasado al que interioriza *(Erinnerung)* y un porvenir que proyecta ante sí porque debe pasar a ser para sí lo que es en sí. La *Fenomenología* implica una concepción del tiempo y de la temporalidad. Pero lo que aquí nos interesa es la definición del espíritu como historia y la importancia que tal definición presenta para la *Fenomenología.*

Contrariamente a la Vida universal que se precipita inmediatamente desde su Universal, la vida, en la singularidad sensible, sin expresarse en un desarrollo que sea a la vez universal y particular, que sea el «Universal concreto», la consciencia —nos dice Hegel— presenta la posibilidad de un desarrollo semejante. «Así, pues, la consciencia entre el espíritu universal y su singularidad o consciencia sensible tienen por término medio el sistema de las configuraciones de la consciencia, entendido como vida del espíritu que se ordena hasta devenir un todo; sistema que es el considerado en esta obra y que tiene como historia del mundo su propio ser-ahí objetivo.» La consciencia sensible es propiamente la consciencia singular, pero abstractamente singular, aquella que está limitada a un aquí y a un ahora como se presentan en el comienzo de la *Fenomenología,* en el capítulo sobre la certeza sensible;[76] pero el espíritu universal es él mismo la consciencia abstractamente universal. Ambos términos mantienen una mutua reciprocidad y toda verdadera consciencia es una consciencia particular y universal a la vez, capaz de descubrir en su particularidad la universalidad que le es esencial. Este movimiento por medio del cual toda consciencia particular pasa a ser al mismo tiempo consciencia universal constituye la singularidad auténtica, y el devenir de esta singularidad a través de todas las fases de su desarrollo es precisamente la *Fenomenología.*[77]

---

[74] *Phénoménologie,* I, p. 246 (*Fenomenología,* p. 178)
[75] *Phénoménologie,* I, p. 247 (*Fenomenología,* p. 178).
[76] *Phénoménologie,* I, p. 81 (*Fenomenología,* p. 64).
[77] La reconciliación final —la redención y el perdón de los pecados- es precisamente este noble movimiento de la consciencia universal que se *hace* particular y de la consciencia particular que se hace universal. En ese movimiento relativo el espíritu conoce además a su «Otro». (Cf. *Phénoménologie,* II, p. 190, y nuestro comentario a ese pasaje en la presente obra, VI parte, cap. II).

II. *La Fenomenología no es la historia del mundo.* Pero, por otra parte, la *Fenomenología* no es la historia del mundo, aunque en cierto sentido sea una historia y mantenga relación con dicha historia del mundo. En este punto nos hallamos ante un problema particular que es preciso tomar en consideración. Que la *Fenomenología* es algo distinto de la historia del mundo de una filosofía de la historia del mundo, Hegel nos lo dice en el prólogo a su obra y en el texto que acabamos de comentar —«sistema que es el considerado en esta obra y que tiene como historia del mundo su propio ser-ahí objetivo»—[78] y, con una formulación más ambigua, al final de la *Fenomenología* cuando opone la historia en su libre desarrollo universal a esta historia concebida que es la *Fenomenología.*[79] En muchos otros pasajes, finalmente, Hegel habla de un «espíritu del mundo» cuyo desarrollo es distinto del desarrollo fenomenológico.[80] Por lo demás, basta con referirse al contenido general de la *Fenomenología* para descartar la hipótesis según la cual la *Fenomenología* sería propiamente la filosofía de la historia del mundo en su integridad.

La historia desempeña un gran papel en la *Fenomenología* aunque Haym ha podido definir la obra como «una psicología transcendental falseada por la historia y una historia falseada por la psicología transcendental».[81] Pero no desempeña el mismo papel a lo largo de toda la obra. En lo que nosotros denominamos primera parte de la *Fenomenología* —y que comprende las grandes divisiones: Consciencia, Autoconsciencia y Razón, las únicas que subsistirán en la *Propedéutica* y en la *Enciclopedia*— la historia apenas si tiene otro papel que el del ejemplo; permite ilustrar de una manera concreta un desarrollo original y necesario, en opinión de Hegel, de la consciencia. Es principalmente en los capítulos más concretos de la autoconsciencia y de la razón donde se encuentran esas ilustraciones históricas. La autoconsciencia se forma a partir de las relaciones que ofrece la lucha de autoconsciencias opuestas y del maestro y el esclavo, que no son propiamente temporales aunque se las encuentre en el origen de todas las civilizaciones humanas y se reproduzcan por otra parte con formas diversas en toda la historia de la Humanidad. Los desarrollos que siguen evocan más precisamente momentos definidos de la historia humana; se trata del estoicismo, del escepticismo y de la consciencia desgraciada. Hegel, tan avaro de precisiones históricas propiamente dichas, y procediendo siempre por medio de alusiones, no teme decir, tras haber descrito en térmicas abstractos la autoconsciencia que se ha elevado a la autonomía: «Esta libertad de la autoconsciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, se denominó, como es bien sabido, estoicismo»;[82] y, al final de ese parágrafo sobre el estoicismo, añade: «Como forma universal del espíritu únicamente podía surgir en una época de temor y esclavitud universales, pero también en un momento en que existía una cultura universal que había elevado la formación hasta la altura del pensamiento.»[83] Como se ve, el desarrollo fenomenológico, coincidiendo necesariamente con un momento de la libertad abstracta de la autoconsciencia, utiliza la fase correspondiente de la historia del mundo para ilustrar y

[78] *Phénoménologie,* I, p. 247 (*Fenomenología*, p. 178).

[79] *Phénoménologie*, II, p. 313. Más exactamente parece que Hegel distingue un devenir temporal contingente en algunas de sus manifestaciones, una ciencia del saber fenoménico (la *Fenomenología) y,* finalmente, una filosofa de la historia que pertenecerá al sistema propiamente dicho y será realmente la historia concebida en sí y para sí.

[80] Cf. en particular, *Phénoménologie*, I, pp. 169 y 198, etc. *Cf.* también los textos del prólogo a la *Fenomenología* que comentamos más adelante.

[81] HAYM, *Hegel und seine Zeit,* p. 243, ed. 1927.

[82] *Phénoménologie,* I, p. 169 (*Fenomenología*, p. 122).

[83] *Phénoménologie,* I, p. 170 (*Fenomenología*, p. 123). Así, por ejemplo, Pascal, al querer oponer dos actitudes necesarias del espíritu se sirve del estoicismo y de Montaigne en la conversación con M. de Sacy.

precisar su descripción.

Sabemos, por los trabajos de juventud de Hegel que la consciencia desgraciada se confunde en su origen con el judaísmo, extendiéndose luego al cristianismo de la Edad Media. Pero el texto de la *Fenomenología* sobre la consciencia desgraciada no contiene ninguna mención explícita del judaísmo; por consiguiente, sigue tratándose de ilustraciones históricas en servicio de un necesario desarrollo de la autoconsciencia. Lo mismo ocurre en el capítulo sobre la razón, en el cual encontramos alusiones al Renacimiento y además ilustraciones muy precisas de obras contemporáneas a Hegel: los *Bandidos* de Schiller, el *Fausto* de Goethe, o bien obras particularmente apreciadas por ios románticos, como el *Don Quijote* de Cervantes?[84]

Esos ejemplos, esas ilustraciones concretas de momentos del desarrollo de la consciencia, ¿fueron elegidos arbitrariamente o se imponen de maneja absoluta? Es este un problema que el comentarista de la *Fenomenología* puede intentar resolver tomando conciencia de la tarea exacta que se propuso Hegel; pero lo cierto es que no hay aquí una filosofía completa de la historia de la Humanidad. Por lo demás. Hegel insiste claramente sobre este punto; los tres momentos —consciencia, autoconsciencia y razón— no deben ser considerados como sucesivos, puesto que no existen en el tiempo, sino que son tres abstracciones practicadas en el Todo, del espíritu y estudiadas en su evolución separada. Sólo las formas singulares de esos momentos, certeza sensible, percepción, entendimiento, etc., que representan una totalidad concreta, pueden ser consideradas como sucesivas en el interior del momento al cual pertenecen, pero la sucesión temporal es aquí el signo de un desarrollo original del momento considerado. Es posible representar el paso de la certeza sensible a la percepción como un paso temporal. Igualmente, el paso de la relación entre señor y siervo al estoicismo, las relaciones del estoicismo con el escepticismo, del escepticismo griego con el sentimiento de la vanidad de toda cosa finita en el Antiguo Testamento y de éste con el cristianismo presentan —hay que reconocerlo— una cierta interpretación histórica. El desarrollo fenomenológico en el seno de un mismo momento, consciencia o autoconciencia, coincide claramente con un transcurso temporal, o al menos resulta susceptible de una representación temporal.

En lo que denominamos segunda parte de la *Fenomenología*, y que comprende los capítulos sobre el Espíritu, la Religión y el Saber absoluto, el problema es mucho más complejo. A veces tenemos la impresión de hall: nos ante una verdadera filosofía de la historia; intentaremos dar razón de ello al estudiar la estructura de la *Fenomenología.* Lo cierto es que Hegel, en la *Propedéutica* y en la *Enciclopedia* hizo desaparecer de la *Fenomenología, stricto sensu,* los capítulos dedicados al Espíritu y a la Religión. Y es que en esos dos capítulos no se trata ya más que formalmente de una evolución de la consciencia individual. Lo que sea en consideración, por ejemplo, en el capítulo sobre el espíritu son totalidades concretas, espíritus particulares, el de la ciudad griega, el del imperio y el derecho romano, el de la cultura occidental, el de la revolución francesa, el del mundo germánico. El propio Hegel lo dice al iniciar el capítulo sobre el espíritu; tras haber indicado que el espíritu sólo es la «existencia», la razón que ha pasado a ser un mundo vivo, el individuo que es un mundo,[85] señala que los momentos anteriores —autoconsciencia y razón— no eran más que abstracciones del espíritu: «todas las anteriores figuras de la consciencia son abstracciones del espíritu, existen por el hecho de que el espíritu se analiza, distingue sus propios momentos y se demora en los

---

[84] *Phénoménologie,* I, pp. 297 y ss.; *cf.* también I, p. 296, donde Hegel da alguna explicación sobre la elección de estos ejemplos contemporáneos para ilustrar, momentos, según él necesarios, del desarrollo: *el placer y la necesidad, la ley de corazón,* etc.

[85] *Phénoménologie,* II, p. 12 (*Fenomenología,* p. 259).

momentos singulares.»[86] Y añade que la acción de aislar tales momentos presupone el espíritu, sólo radica en él. Así, pues, únicamente el espíritu, en el sentido que Hegel da a ese término es un todo concreto que, por consiguiente, tiene un desarrollo original y una historia real. Por ello las figuras del espíritu difieren de las figuras precedentes: «estas figuras se diferencian de las figuras precedentes en que son espíritus reales, efectividades auténticas y, en vez de ser Sola mente figuras de la conciencia son las figuras de un mundo.»[87]

A partir de este momento el desarrollo del espíritu parece coincidir con un desarrollo histórico real: es la historia de la formación de una consciencia del espíritu entendido como una realidad supraindividual, desde la ciudad antigua hasta la revolución francesa. Pero en ese desarrollo hay muchas lagunas si se lo compara con la historia efectiva. Nada se dice sobre el Renacimiento, por ejemplo y sólo hay alusiones discutibles sobre la Reforma junto a largas consideraciones sobre la *Aufklärung* o sobre la revolución francesa. ¿Qué es lo que justifica esas elecciones o esas exclusiones y cuál es el mundo que sigue Hegel en este punto? Si se tratase de una completa filosofía de la historia habría que condesar su fracaso. Pero, por otra parte, Hegel insiste sobre el carácter científico de su obra, sobre la necesidad del desarrollo. Así, habrá que buscar en un sitio distinto del de la historia del mundo aquello que puede justificar tal necesidad.

El capítulo siguiente, que trata de la religión, no plantea menos problemas. Hegel dice claramente en él que con relación a la religión todo lo que precede no debe ser considerado como un desarrollo histórico. La religión presupone a su vez el todo del espíritu y para hacer una fenomenología de la religión se debe considerar todos los momentos anteriores como si estuvieran unidos y constituyendo la substancia del espíritu absoluto que se eleva a la consciencia de sí mismo. «Por lo demás, el transcurso de esos momentos referidos a la religión, no es representaba en el tiempo.»[88] En cambio, hay un desarrollo de la religión, religión natural, religión estética, religión revelada, que parece tener una significación histórica como tal.

Esas observaciones de tipo muy general nos permiten al menos sacar una conclusión: la *Fenomenología* no es exactamente una filosofía de la historia del mundo. En la primera parte ni siquiera podría plantearse tal asimilación; en la segunda solamente hay una relación más estrecha entre el desarrollo fenomenológico y el desarrollo de la historia en el sentido propio del término. Sin embargo, el espíritu no precede a la religión en él tiempo, únicamente la precede *para nosotros,* que tenemos necesidad de haber acabado el desarrollo del espíritu como existencia y de llegar al pensamiento de la reconciliación para comprender el sentido de la religión. Finalmente, los diversos momentos elegidos en estos dos capítulos no abarcan la historia universal, sino que coinciden solamente con problemas históricos que Hegel considera particularmente importantes para su tarea.

Así, pues, la cuestión no queda resuelta; nos falta intentar determinar con mayor aproximación la significación del desarrolló fenomenológico comparándolo con el desarrollo de la historia.

III. *La Fenomenología, historia de la consciencia individual.* La *Fenomenología* es la elevación de la consciencia empírica al saber absoluto y lo es en su intención primera, como pone de manifiesto la introducción a la obra. En la misma forma considera las cosas Hegel en el prólogo escrito posteriormente: «La tarea de conducir al individuo desde su estado inculto hasta el saber debe ser entendida en su sentido general y

---

86 *Phénoménologie,* II, p. 13 (*Fenomenología,* p. 260).
87 *Phénoménologie,* II, p. 12 (*Fenomenología,* p. 260).
88 *Phénoménologie.* II, p. 207.

consiste en considerar al individuo universal, al espíritu autoconsciente, en su proceso de formación.»[89] Pero esta elevación de la consciencia empírica al saber absoluto sólo es posible si se descubre en ella las etapas necesarias de su ascensión; tales etapas son propias de la consciencia y lo único que hace falta es que descienda a la interioridad del recuerdo mediante una operación comparable a la reminiscencia platónica. En efecto, el individuo hijo de su tiempo, posee en él toda la substancia del espíritu de ese tiempo; lo único que le falta es apropiársela, hacerla nuevamente presente «de la misma manera que aquel que aborda una ciencia más elevada pasa antes por los conocimientos preparatorios, implícitos en él desde hace largo tiempo, para alcanzar nuevamente el contenido presente».[90]

El problema que se plantea la *Fenomenología* no es, por tanto, el problema de la historia del mundo, sino el problema de la educación del individuo singular que debe formarse necesariamente en el saber tomando consciencia de lo que Hegel llama su substancia. Esta tarea propiamente pedagógica no deja de tener relación con la que se proponía Rousseau en el *Emilio.* Con razón se ha podido escribir a propósito de aquella obra de Rousseau: «La idea original es rigurosamente científica; si el desarrollo del individuo repite sumariamente la evolución de la especie, la educación del niño debe reproducir en líneas generales el movimiento de la Humanidad.»[91] Pero mientras que Rousseau únicamente sacó de aquí la conclusión de que la edad de la sensación debía preceder a la edad de la reflexión, Hegel se tomó en serio la inmanencia de la historia de la Humanidad en general en la consciencia individual. «Puesto que no sólo la substancia del individuo sino también el espíritu del mundo han tenido la paciencia de ir recomendó estas formas en toda la extensión del tiempo y emprender la prodigiosa tarea de la historia universal en la cual el espíritu del mundo ha ido encarnando en cada forma, en la medida en que aquélla lo exigía, el contenido total de sí mismo, y puesto que no le era posible alcanzar con menos esfuerzo la consciencia de sí mismo, así también el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a concebir su substancia por un camino más corto; y, sin embargo, el esfuerzo es al mismo tiempo, menor, ya que en sí todo esto ha sido realizado: el contenido es la realidad efectiva anulada ya en la posibilidad o la inmediatez forzada, la configuración ya reducida a. su abreviatura, a la simple determinación del pensamiento.»[92]

La historia del mundo se ha realizado; lo único que falta es que el individuo singular vuelva a hallarla en sí mismo: «También el ser singular tiene que recorrer, siguiendo su contenido, los niveles de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya traza do y allanado. Vemos así que en el campo de los conocimientos lo que en épocas anteriores absorbía el espíritu de los adultos desciende ahora a simples conocimientos, ejercicios e incluso juegos de niños; y en los progresos pedagógicos reconocemos la historia de la cultura universal como una sombra proyectada.» Es precisamente esta historia de la cultura universal, en la medida en que contribuye a la preparación de lo que Hegel llama saber absoluto, lo que debe ser evocado en la consciencia individual. Es necesario que la consciencia capte en sí misma la substancia que primeramente se le aparece como algo externo cuando todavía se halla en los inicios de su itinerario filosófico y humano. En los textos anteriormente citados, Schelling insistía ya sobre la inmanencia de la historia en el presente del individuo («mantenemos efectivamente que ninguna consciencia individual podría ser planteada con todas las determinaciones con que se plantea y que la

[89] *Phénoménologie,* I, p. 25 (*Fenomenología,* p. 21).
[90] *Phénoménologie,* I, p. 26 (*Fenomenología,* p. 21).
[91] LANSON: *Littérature français,* cap. Rousseau, XXII, ed., p. 796.
[92] *Phénoménologie,* I. p. 27 *(Fenomenología,* p. 22).

pertenecen necesariamente, si no hubiera sido precedida por toda la historia en su totalidad, lo cual podría ponerse de manifiesto fácilmente si se tratara de una obra de arte»).[93] Y Schelling sacaba de aquí la conclusión de que se podría rehacer la historia partiendo del presente sólo con tratar de comprender la situación actual del mundo y de la individualidad considerada.

Así, pues, existe una cierta relación entre la filosofía de la historia y la fenomenología. La fenomenología es el desarrollo concreto y explícito de la cultura del individuo, la elevación de su yo finito al yo absoluto, pero tal elevación sólo resulta posible utilizando los momentos de la historia del mundo que son inmanentes a esta consciencia individual. Será necesario que la consciencia individual, en vez de contentarse con representaciones muy corrientes —y que por lo mismo son mal conocidas—[94] las analice y las desarrolle en sí misma; de esta manera hallará en sí misma fases de la historia pasada y. en vez de atravesarlas sin encontrar en ellas nada de interés, habrá de demorarse, reconstruir su pasada experiencia para que pueda mostrarse su significación: «La impaciencia pretende lo imposible, es decir, alcanzar el fin sin los medios.»[95] No queda más remedio que soportar la largura del camino y detenerse en cada momento particular. La historia del mundo, *que* es inmanente al individuo, pero de la que este no tenía consciencia, pasa a ser entonces historia concebida e interiorizada, cuyo sentido deba irse desvelando progresivamente.

Al concebir la *Fenomenología* en estos términos. Hegel parece proponerse una doble tarea. Por una parte, quiere introducir la consciencia empírica en el saber absoluto, en la filosofía que es para él el sistema del idealismo absoluto, el sistema en que la conciencia de sí y la consciencia del ser se identifican; por otra parte, quiere elevar el yo *individual* al nivel del *yo humano.* El problema del paso del yo finito al yo absoluto, problema planteado por Fichte y Schelling, pasa a ser, cuando se considera la significación exacta de esta segunda tarea, el problema del paso del yo individual al yo humano, del yo abstractamente singular al yo que abarca en sí todo el espíritu de su tiempo. Ya en la *Wissenschftslehre* de 1794 Fichte hablaba del yo finito o empírico como del yo individual pero no planteaba en toda su amplitud el problema de la relación del yo singular con el yo humano. Tal problema sólo podía ser planteado por Hegel al ampliar considerablemente el concepto de experiencia de la consciencia. Para él, no se trataba únicamente de la experiencia teorética o de la experiencia moral en el sentido restringido del término, sino de todo aquello que es vivido por la consciencia; no solamente el objeto pensado o el resultado final, sino también todas las maneras de vivir, las visiones del mundo estéticas y religiosas que constituyen la experiencia en el sentido amplio del término. Al plantearse así el problema de toda la experiencia, de todo lo que resulta susceptible de ser vivido por la consciencia, Hegel había de llegar necesariamente a la relación entre el yo individual y el yo de la Humanidad. La consciencia empírica considerada era la consciencia singular que debe ir tomando consciencia progresivamente de la experiencia de la especie y, al tomar forma en el saber, debe tomar forma también en una sabiduría humana, debe aprender su relación con las otras consciencias, captar la necesidad de una mediación de la historia universal para que ella misma pueda ser consciencia espiritual.

La segunda tarea, definida como elevación del yo singular al yo de la Humanidad, es en su significación más profunda lo que Hegel llama cultura *(Bildung*). Pero no se trata solamente de la cultura del individuo, sino que es también un momento esencial del Todo, de lo Absoluto. En efecto, si lo Absoluto es sujeto y no únicamente substancia,

---

[93] SCHELLING, S. W. III. p. 590.
[94] *Phénoménologie,* I, p. 28 (*Fenomenología*, p. 23).
[95] *Phénoménologie*, I, p. 27 (*Fenomenología*, p. 22).

constituye su propia reflexión sobre sí, su devenir autoconsciente como consciencia del espíritu, de manera que cuando la consciencia progresa de experiencia en experiencia, con lo que amplia su horizonte el individuo se eleva al plano de la Humanidad, pero al mismo tiempo la Humanidad pasa a ser consciente de si misma.[96] El espíritu se convierte en consciencia de sí del espíritu. «Desde este punto de vista es decir, considerada desde, el ángulo del individuo, la cultura consiste en que adquiere lo presente, consume y se apropia su naturaleza inorgánica: pero considerada desde el ángulo del espíritu universal en tanto que este espíritu es la substancia, la cultura consiste únicamente en que la substancia se da su autoconsciencia y produce en sí misma su propio devenir y su propia reflexión.»[97] Así, pues, la *Fenomenología* es una parte de la ciencia filosófica; desde el punto de vista del individuo es una introducción a la ciencia, pero desde el punto de vista del filósofo es la ciencia en cuanto que toma consciencia de sí misma y, como la reflexión no resulta extraña al saber absoluto, como lo Absoluto es sujeto, entra por sí misma en la vida absoluta del espíritu.

La necesidad de asumir esta tarea sin duda condujo a Hegel a ampliar su inicial proyecto de introducción de la consciencia no científica en la ciencia; por eso, hizo formar parte de su obra todos los desarrollos más propiamente históricos sobre el espíritu objetivo y sobre la religión, antes de llegar al Saber absoluto. Cómo hubiera podido comprender el individuo su substancia sin hallar en sí el desarrollo del espíritu que pertenece también a su mundo presente, ya que el problema es elevar al individuo a la consciencia del espíritu, hacer que el espíritu sea autoconsciente.

Con todo, uno puede preguntarse cómo se identifican las dos tareas que acabamos de definir —por una parte, el paso de la consciencia empírica a la ciencia y, por otra, la elevación del individuo singular a la consciencia del espíritu de su tiempo, de la Humanidad. Hegel, que primeramente, en sus escritos de juventud, había pensado en una obra propiamente pedagógica y práctica, que deseaba ejercer una acción directa sobre su época, y sufría la influencia de los reformadores franceses y de la revolución francesa, fue abandonando poco a poco esta ambición. Desde su llegada a Jena, al reflexionar sobre los sistemas de Fichte y de Schelling, había intentado definir la filosofía como la expresión de la cultura de una época de la historia del mundo y había visto su interés especulativo en el esfuerzo por ella realizado para resolver las oposiciones en que cristaliza dicha cultura. Mucho más tarde, en la filosofía del derecho, escribirá: «Para decir una palabra más sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que en todo casó la filosofía siempre llega demasiado tarde. Como pensamiento del mundo aparece solamente cuando la realidad ha cumplido y realizado ya su proceso de formación. Lo que el concepto enseña, la historia lo muestra con la misma necesidad; es en la madurez de los seres donde el ideal aparece frente a lo real y tras haber captado el mismo mundo en su substancia, lo reconstruye en la forma de un imperio de ideas.»[98] El mismo pensamiento queda expresado en esta imagen: «Sólo al comenzar el crepúsculo levanta el vuelo la lechuza de Minerva.» No cabe duda de que esos textos de 1820 tienen un tono más conservador que los de la *Fenomenología.* Pero ya en 1807 Hegel sabía que la filosofía, el saber absoluto, es un resultado que coincide con la reflexión del espíritu de una determinada época. ¿No se podría pensar consiguientemente, como él mismo sugiere en el prólogo a la *Feno-*

---

[96] Cf. sobre este punto el análisis de Kroner (*Von Kant bis Hegel*, II, p. 377).

[97] *Phénoménologie,* I, p. 26 (*Fenomenología,* p. 22). Es en el prólogo, escrito después de terminada la redacción de la *Fenomenología*, donde Hegel precisa este alcance general de su obra, su significación para el individuo y para la sustancia que se hace sujeto. La introducción, escrita antes de la *Fenomenología,* no tiene en cuenta esta relación entre el conjunto de la *Fenomenología* y la historia del espíritu del mundo.

[98] *Philosophie du Droit* (Filosofía del Derecho, trad. francesa, ed. Gillimard, 1940, p. 32).

menología, que el camino que conduce al idealismo absoluto coincide con un cierto momento de la historia del mundo? El Saber absoluto tiene presupuestos históricos. Para elevarse hasta el Saber absoluto, la consciencia empírica debe captar esas presuposiciones históricas, enterarse de ellas, es decir, precisamente elevar su yo singular hasta el yo de la Humanidad de la época en que sólo el saber absoluto puede aparecer. A propósito del idealismo kantiano y fichteano Hegel dirá en la *Fenomenología:* «El idealismo que, en vez de presentar este camino (el camino de las presuposiciones históricas del idealismo) empieza haciendo esta afirmación (la de Yo = Yo) no es, por tanto, más que un puro aserto que no se concibe en sí mismo y que no puede hacerse concebible para los otros.»[99] En otra ocasión expresa el mismo pensamiento de una forma más general: «La manifestación inmediata de la verdad es la abstracción de su ser presente cuya esencia y ser en sí es el concepto absoluto, es decir, el movimiento de su llegar a ser.»[100] El idealismo kantiano y fichteano cuando aparece en la historia del mundo como un cieno sistema filosófico no está justificado, es una afirmación gratuita. Su verdadera justificación sólo puede ser la historia de la formación de la consciencia humana. Y una de las originalidades de la Fenomenología hegeliana es precisamente justificar el idealismo por su historia, ver en él un resultado de experiencias anteriores. Y el resultado no es nada sin su devenir.[101]

Así, pues, las dos tareas que distinguíamos antes no son independientes para Hegel. Cuando la consciencia empírica se eleva hasta el saber absoluto debe captar al mismo tiempo una determinada historia del espíritu sin la cual este saber absoluto sería inconcebible; y esta captación, esta toma de consciencia, no es un retorno puro y simple al pasado, sino que es su aprehensión retrospectiva lo que justifica ese pasado y determina su sentido. «Así, pues, la ciencia como coronación de un mundo ¿el espíritu no se halla aún realizada en su comienzo. El inicio del nuevo espíritu es el producto de una amplia subversión de formas de cultura múltiples y variadas, la recompensa a un complicado y sinuoso itinerario y a un esfuerzo no menos arduo y penoso. Es el todo que, fuera de la; sucesión, fuera de su extensión, retorna a sí mismo convirtiéndose en concepto simple de este todo. Pero la realidad efectiva de este todo simple consiste en el proceso mediante el cual las formaciones precedentes, convertidas en momento, se desarrollan de nuevo y se dan una nueva configuración, pero en su nuevo elemento y con el nuevo sentido que han adquirido de este modo.»[102]

Resulta realmente cierto, por tanto, que el saber absoluto no es accesible a la consciencia individual sin que dicha conciencia individual se convierta en consciencia del espíritu de su tiempo. Pero, a la inversa, el saber absoluto no es concebido por Hegel solamente como lo que corrientemente se entiende por un saber, sino que corresponde a una nueva época de la historia del mundo; no se comprenderían ciertos pasajes del último capítulo de la *Fenomenología*[103] si no se admitiera que, para Hegel, la Humanidad que acaba de sufrir alteraciones tan profundas ha entrado en una nueva fase de su historia. A esta historia corresponde precisamente el saber absoluto y el saber absoluto es su expresión. «Por lo demás, no es difícil ver que nuestra época es un tiempo de gestación y de transición hacia un nuevo período. , El espíritu ha roto con el mundo de su ser-ahí y de la representación que duró hasta ahora, está a punto de hundir

---

[99] *Phénoménologie,* I. p. 198.
[100] *Phénoménologie,* I, p. 198. Sobre el idealismo como fenómeno de la historia del espíritu, *cf.* HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* .II Tell cap. *Hegel* pp. 112 y ss.
[101] *Phénoménologie,* I, p. 7 (*Fenomenología,* p. 8)
[102] *Phénoménologie,* I, p. 13 (*Fenomenología,* pp. 12-13)
[103] El capítulo sobre el *Saber absoluto* que pone fin a la *Fenomenología* (II, pp. 293 y ss.) (*Fenomenología,* pp. 461 y ss.).

este mundo en el pasado entregándose a su propia transformación.»[104]

IV. *Consciencia individual y consciencia universal.* La *Fenomenología* aparece ahora con la amplitud de la tarea que se propone y las dificultades acaso insuperables que dicha tarea presenta. Se trata de permitir que la consciencia individual capte el sentido del espíritu de su tiempo—o una vez más, como dice Hegel, de su substancia, de su naturaleza inorgánica— y al mismo tiempo, por ello mismo, que se eleve hasta ven saber absoluto que pretende superar todo desarrollo témporas, sobrepasar incluso al tiempo. «Por eso el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no capte su puro concepto, es decir, en tanto que no elimina el tiempo.»[105] ¿No hay en este punto una cierta contradicción? ¿Cómo es posible que la consciencia sobrepase la incesante llamada a transcenderse que le es esencial, coincida absolutamente con su verdad mientras que esta verdad se convierte en certeza de ella misma —la verdad y la vida— y al mismo tiempo sea la consciencia de una determinada época de la historia del espíritu? ¿Hay que pensar que esa época es precisamente el final de los tiempos y que Hegel creyó ingenuamente que con su sistema la historia terminaba? Se le ha acusado de ello con frecuencia, pero tal acusación nos parece, en cierto sentido, injusta. La dificultad del último capítulo de la *Fenomenología* —el saber absoluto— no es únicamente una dificultad que afecte a la terminología y a la exposición hegeliana, sino que tiene que ver con la naturaleza misma del problema: sobrepasar toda transcendencia y conservar, sin embargo, la vida del espíritu es algo que supone una relación dialéctica entre lo temporal y lo supratemporal, relación que no resulta fácilmente pensable. Pero no queremos abordar aquí precisamente este problema; lo que nos ocupa en este momento no es tanto el futuro que aún aparece para la consciencia en el saber absoluto cuanto el pasado que ha utilizado en su desarrollo. Un pasado que sólo coincide parcialmente con la historia del mundo, que no es, hablando con propiedad, una filosofía de la historia, sino la reminiscencia de ésta historia en una consciencia individual que se eleva hasta el saber. Pues bien, preguntamos en qué medida está determinado arbitrariamente o en qué medida constituye una necesidad. Quizá el problema del pasado del saber absoluto no es tan distinto del problema de su futuro. También en este caso la solución ha de ser dialéctica. Se trata, naturalmente, de una consciencia individual que reúne los extremos constituidos por la consciencia universal y la consciencia particular, que, por consiguiente, debe hallar universalidad en su particularidad aunque no puede evitar completamente la particularidad. Es sabido que, para Hegel, la consciencia es siempre y a la vez consciencia universal y consciencia particular. La síntesis dialéctica es la singularidad verdadera, la individualidad universal que se eleva desde su particularidad a la universalidad. Lo mismo ocurre por lo que hace al futuro. Hegel escribirá en su *Filosofía del Derecho,* desmintiendo así la tesis de que pretendía detener el tiempo en su época: «La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón; por lo que respecta al individuo, cada cual es hijo de su época; y lo mismo sucede con la filosofía: resume su época en el pensamiento. Por consiguiente, es una locura imaginarse que una determinada filosofía pueda superar el mundo contemporáneo, creer que un individuo puede saltar por encima de su época, franquear el Ródano»[106]. Pero eso no significa que la concepción de lo que es sea solamente una concepción de un elemento contingente y pasajero. Muy al contrario: hay que saber reconocer la rosa en la cruz del sufrimiento y regocijarse de su presencia.

---

[104] *Phénoménologie,* I, p. 12 (*Fenomenología*, p. 12)
[105] *Phénoménologie,* II, p. 305.
[106] *Filosofía del Derecho,* (Traduc. francesa, *op. cit.*, p. 31).

Para volver al problema del pasado en la *Fenomenología*, importa señalar que la individualidad cuya formación se considera en esos términos no es una individualidad cualquiera, hundida en una particularidad demasiado limitada. «El individuo particular es el espíritu incompleto, una figura concreta en el ser-ahí total con una sola determinación dominante mientras que las otras sólo están presentes en ella con rasgos borrosos»[107]; pero es únicamente la *individualidad universal,* la que ha podido elevarse al saber absoluto, quien debe hallar y desarrollar en ella misma los momentos implicados en su devenir. Es la misma consciencia que, una vez alcanzado el saber filosófico, vuelve sobre sí misma; la misma consciencia también que, en cuanto consciencia empírica, aborda el itinerario fenomenológico. Para indicar a los otros el camino que conduce al saber absoluto es preciso que uno mismo lo conozca. «Por eso era necesario considerar al *individuo universal* al espíritu autoconsciente, en su proceso de formación.»[108] Lo que para él es reminiscencia e interiorización debe ser para los otros el camino de su ascensión. Pero esta individualidad precisamente en tanto que individualidad comporta de manera necesaria elementos de particularidad; está ligada a su tiempo y para ella la Revolución Francesa o el período de la Ilustración tiene mayor importancia que otros acontecimientos históricos. ¿No hay en ello una contingencia irreductible? En el conjunto de la *Fenomenología* encontramos todo el itinerario de juventud de Hegel, pero repensado y organizado. Lo que Dilthey y Nohl han redescubierto en los cuadernos de juventud, lo que Hegel escribía en Stuttgart, en Berna y en Francfort sobre el mundo antiguo, sobre el cristianismo y su destino, lo que elaboraba en Jena sobre la vida de un pueblo y su organización, todos aquellos desarrollos que le condujeron a su pensamiento filosófico y a pesar sobre su época, los reproduce en la *Fenomenología.* Uno llega a preguntarse incluso si la *Fenomenología* no representa el propio itinerario filosófico de Hegel de la misma manera que el *Discurso del Método* es una historia resumida y reconstruida de la formación del pensamiento de Descartes. «La intención de Descartes era conseguir que le entendiéramos, es decir, inspiramos lá necesidad de su monólogo y hacernos pronunciar sus propias opiniones. *Se Trataba de que encontráramos en nosotros lo que él había encontrado dentro de* sí.»[109] Otro tanto podría decirse de la *Fenomenología* de Hegel —su avance en descubierta—; nos presenta su propio itinerario filosófico para que encontremos en él, o mejor, para que sus contemporáneos encuentren en él, un camino que no es únicamente el suyo sino que tiene la particularidad de su historia, una significación universal. Y ello con mucho más fardo que Descartes y con un espíritu muy diferente (en vez de rechazar la historia anterior hay que integrarla, repensarla para superarla). Hegel saca de su itinerario particular lo que puede valer universalmente. Sin duda ese camino es, como el de Descartes, el camino de la duda —más todavía: es el camino de la duda desesperada—, pero dicha duda no es el resultado de una resolución adoptada de una vez para siempre sino, al contrario, «la historia detallada de la transformación de la propia consciencia en ciencia». Cuando Hegel escribía esas líneas en su introducción es posible que estuviera pensando precisamente en Descartes y que comparara su itinerario al del filósofo francés.

Pero ¿con qué derecho un camino que se halla vinculado a determinadas contingencias, a la particularidad de una época, puede denominarse a sí mismo ciencia, es decir, constituir una necesidad verdadera, en sí misma? Claro está que tal necesidad aparece únicamente al final del viaje, cuando el filósofo vuelve a pensar lo que parecía

---

[107] *Phónoménologie,* I, p. 26 *(Fenomenología,* p. 21).

[108] *Phénoménologie.* I. p. 25. «El individuo —escribe Hegel— tiene derecho a exigir que la ciencia le conceda al menos la escala que le conduzca a esta cumbre y se la indique en sí misma» *(ibid.,* p. 24).

[109] P. VALERY, *Fragment d'un Descartes,* Variété II, p. 13.

ofrecérsele como contingencia. Es sabido que Hegel suprimió más tarde el subtítulo de «Primera parte de la ciencia»,[110] pero la introducción, como hemos visto, insiste sobre el carácter científico de todo el desarrollo, lo mismo que el prólogo. Luego, Hegel reservará el nombre de fenomenología para los primeros momentos en su forma más abstracta y más general. Por tanto, el problema dejará de plantearse pero la *Fenomenología* habrá perdido su carácter de itinerario concreto de la filosofía, que constituía una de las creaciones más hermosas de la literatura filosófica.

Sin pretender resolver por completo el problema de la necesidad del desarrollo fenomenológico, tal como se presenta en la obra de 1807, se puede retroceder sobre lo que Hegel decía ya en un escrito de juventud unos cuantos años antes: «El hombre puede vincular a lo contingente y debe vincular a un elemento contingente lo imperecedero y lo sagrado.» En su pensamiento de lo eterno liga lo eterno a la contingencia de su pensamiento: «La *Fenomenología,* —dice un comentarista de Hegel, que cita igualmente ese texto de juventud— se muestra como ciencia por el hecho de que extrae del camino de formación de la consciencia individual e históricamente condicionada aquellos momentos mediante los cuales dicho camino resulta ser al mismo tiempo el de la transformación de la consciencia en ciencia, es decir, se hace universal y se eleva por encima de cualquier situación condicionada.»[111]

La consciencia abstractamente individual sólo es consciencia porque se opone a sí misma, es decir, se presenta al mismo tiempo como consciencia universal, pero la consciencia universal no es solamente abstractamente universal, sólo es consciencia absoluta en tanto que se opone a si misma, es decir, en tanto que individual. Desde sus primeros trabajos de juventud, Hegel se esfuerza por pensar esa unidad entre la consciencia particular y la consciencia universal. Se esfuerza en hacer revivir para él mismo, como podía hacer Sófocles en *Antígona* o Shakespeare en *Hamlet,* los personajes que encarnan un momento de la historia humana. Escribió varias veces una «vida de Jesús» y, contrariamente a Kant, que veía en Jesús el esquema sensible de la moralidad, Hegel intentaba captar la irreductible individualidad de Cristo, pero al mismo tiempo quería descubrir en él lo universal profundizando en su particularidad. Las doctrinas filosóficas no son, para Hegel, doctrinas abstractas sino formas de vivir; el estoicismo, el escepticismo, la conciencia desgraciada, la visión moral del mundo no serán, como veremos más adelante, exposiciones de un determinado pensamiento filosófico, sino experiencias de la vida; su universalidad humana no halla su realización más que en la experiencia vivida de una consciencia particular. Pero, inversamente, dicha experiencia vivida no halla su sentido más que un pensamiento universal. Por eso el período que precede a la revelación francesa se encarna en una consciencia desgarrada de la cultura, pero también por eso el Terror se traduce en forma de una determinada «metafísica».[112] Este esfuerzo por reunir lo universal y lo particular en la individualidad espiritual es lo que da interés al hegelianismo y, dentro del hegelianismo, a la *Fenomenología.* .Hegel no quiere elegir entre un existencialismo que para él seria abstracto —y que luego estará representado por Kierkegaard—, en el cual la individualidad es lo único al negarse a transcribir su situación existencial en la cifra de la universalidad y un universalismo que excluiría la experiencia vivida. Al contrario: la verdad reside en la unidad de ambos una verdad que es también la vida, de la misma manera que la vida del espíritu es la verdad. Para comprender el sentido del desarrollo

---

[110] En la nueva edición de la *Fenomenología* que preparaba en el momento de su muerte.

[111] KRONER. *Von Kant bis Hegel,* II, p. 379. La referencia del texto de Hegel citada es *Nohl,* p. 143.

[112] *Phónoménologie,* II, p. 79, donde el *Sobrino de Rameau* encarna el desgarramiento de la consciencia: y p. 136. donde el Terror, Roespierre y la ley sobre los sospechosos son interpretados a la luz de una determinada metafísica *(Fenomenología,* pp. 309 v 347, respectivamente).

fenomenológico, su relación con la historia del mundo, hay que pensar, por tanto, esta dialéctica de la individualidad universal, que es el pensamiento de la universalidad a través de la particularidad así como de la particularidad a través de la universalidad. ¿Acaso no es la consciencia unidad de esos dos momentos?[113]

[113] El problema de la individualidad es el problema central del hegelianismo. El espíritu no es el *Universal abstracto*, es *individual* (espíritu de un gran hombre, espíritu de un pueblo, espíritu de una religión, etc.). Pero Hegel se esfuerza en captar la Individualidad como *negación de la negación*, movimiento para sobrepasar su particularidad; y por eso, su *pantragismo* de juventud (Positividad- Destino) se convierte en un *panlogismo.*

III. Estructura de la «Fenomenología»

Nos proponernos estudiar en primer lugar la estructura general, la organización de conjunto de la *Fenomenología del espíritu.* No se nos oculta que semejante tarea resulta necesariamente superficial y no afecta a lo esencial de una obra, particularmente cuando esa obra es la *Fenomenología del espíritu.* Se trata de la obra más viva de Hegel, aquella cuyo desarrollo parece más orgánico. Uno se queda sorprendido al ver cómo los mismos conceptos aparecen en estadios diversos enriqueciendo así sus significaciones. Por tanto, únicamente analizando de cerca el progreso de la obra, su contenido substancial, al tiempo que sus pasos dialécticos, puede uno esperar entrever el movimiento. Ello no obstante, antes de entrar en ese estudio es indispensable tener como mínimo una visión del conjunto e indicar las articulaciones básicas del mismo.

I. *Historia del nacimiento de la «Fenomenología».* Importa igualmente precisar las circunstancias externas que enmarcaron la obra. Después del *System der Sittlichkeit* y del artículo sobre el «derecho natural», ambos pertenecientes al período de Jena, Hegel se alejó de Schelling y se aproximó a Kant y Fichte; en su ultima filosofía del espíritu parece claro que la toma de consciencia tiene un papel decisivo en la marcha del desarrollo.[114] El saber subjetivo le conduce a la intuición que no es reflexiva y se eleva así por encima de la substancia. La Fenomenología aparece dentro del desarrollo del pensamiento de Hegel como una verdadera exigencia. Sin embargo, considerando las cosas desde el exterior, parece que no sea así. Veamos la opinión de uno de los comentaristas de Hegel. Th. Haering, sobre este punto: «La Fenomenología, escribe, no nació orgánicamente, siguiendo un plan cuidadosamente deliberado y meditado con mucha anterioridad sino como consecuencia de una decisión muy brusca debida a la presión externa e interna, en un plazo de tiempo de una brevedad casi increíble, en forma de un manuscrito entregado fragmentariamente al editor y mientras la intensión de la obra sufría variaciones.»[115] Nos atrevemos a decir que si en líneas generales deben aceptarse las conclusiones de Th. Haering, al menos en lo que respecta a las circunstancias de la publicación de esta obra, ello no nidifica en nada nuestra tesis de que la *Fenomenología* respondía a una necesidad derivada del desarrollo de la filosofía hegeliana. Con frecuencia son precisamente circunstancias aparentemente externas las que nos permiten expresarnos mejor. Consciente o inconscientemente, la *Fenomenología* era para Hegel el medio de entregar al público no un sistema completo, sino la historia de su propio desarrollo filosófico. Desde que conocemos los trabajos de juventud de Hegel, trabajos de Stuttgart, Berna y Francfort, comprendemos mejor lo que significa la *Fenomenología del espíritu.* La *Lógica* y la *Enciclopedia* tienen su origen en el período de Jena; pero con la *Fenomenología* Hegel rehace su propio itinerario filosófico; y si es cierto que su filosofía constituye principalmente una filosofía del espíritu cuya base es la historia humana, puede decirse con todo derecho que, como ya dejaban presentir los *cursos de filosofía del espíritu* de Jena, con la *Fenomenología* da una expresión auténtica de su pensamiento, en su primera gran obra.

Resumamos brevemente la tesis de T. Haering reproducida por J. Hoffmeister en su

---

[114] Cf. *Realphilosophie*, ed. J. Hoffmeister. El *System der Sittlichkeit*, no publicado en vida de Hegel y el artículo sobre el *Derecho natural* se encuentran en *Schiriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Ed. Lasson, VII, pp. 329 y ss. y 417 y ss.).

[115] *Entstehungsgeschite der Phänomenologie des Geistes*, en *Congreso hegeliano de Roma*, III, p. 119 (Tubinga/Haariem, 1934).

introducción a la última edición de la *Fenomenología.*[116] A su llegada a Jena, Hegel sintió la preocupación de publicar la totalidad de su sistema filosófico en una sola obra. En 1802, y luego en 1803, habla de un libro cuyo título sería: *Logik und Metaphysik oder Systema reflexionis et rationis.* Pero habrá que esperar hasta el verano de 1805 para ver cómo se precisan sus intenciones. Anuncia entonces que expondrá *totam philosophiae scientiam, id est* a) *philosophiam spaculativam (logicam et metaphysicam), naturae et mentis ex libro per aestatem prodituro* y b) *jus naturae ex eodem.* Esta división corresponde a los manuscritos del primer sistema publicados por H. Ehrenberg, Lasson y Hoffmeister. Lo notable es que por aquellas fechas no hay mención alguna de una introducción a ese sistema y menos aún de una introducción que llevara el título de *Fenomenología del espíritu.* Parece, sin embargo, que Hegel renunció a la publicación de todo su, sistema en una sola obra. Únicamente se decidió a publicar una primera parte de ese sistema que debía comprender su lógica y su metafísica precedida de una introducción, pero hasta el invierno de 1806-1807 dicha introducción no tomó el nombre de *Fenomenología del espíritu*[117].

Lo que sigue ya se conoce. A lo largo de su redacción, la introducción acabó convirtiéndose en la *primera parte del sistema de la ciencia* y así nació la *Fenomenología del espíritu,* cuando todavía el contrato con el editor Gobhart, en Bamberg, preveía una lógica y una metafísica como primera parte del sistema precedidas por una introducción que llevaría el título de *Fenomenología.* La introducción se convirtió en una obra independiente y cuya amplitud e importancia sólo fueron descubiertas por su autor a medida que progresaba en la redacción.

Tal es el hecho. Lo que no debía ser más que una introducción al sistema creció por sí mismo y pasó a ser, contrariamente incluso a las afirmaciones del propio Hegel en el sentido de que se trataba de una introducción a la filosofía, una totalidad independiente, una exposición de toda la filosofía hegeliana precisamente bajo el aspecto fenomenológico. Sabemos por una carta a Niethammer, probablemente de septiembre de 1806, que Hegel acababa de entregar entonces una parte de su manuscrito. Esa parte no comprendía el prólogo, que fue enviado al final de todo, sino la fenomenología de la consciencia, de la autoconsciencia y de la razón. Pero faltaba todavía una parte considerable de la obra, que constituye una verdadera filosofía del espíritu, y que comprende el Espíritu propiamente dicho, la Religión y el Saber absoluto. Esa parte fue enviada por entregas al editor durante el mes de octubre de 1806. Después siguió el manuscrito del prólogo en enero de 1807 y los primeros ejemplares de la *Fenomenología* empezaron a circular en abril del mismo año.[118] El corte en el manuscrito de la *Fenomenología,* corte que corresponde al capítulo sobre el espíritu, explica sin duda un hecho que ha sorprendido a todos los editores de la obra: mientras que en la primera parte de la *Fenomenología* hay una indicación del propio Hegel sobre la división tripartita del contenido —A) Consciencia, B) Autoconsciencia y C) Razón—, no ocurre

---

[116] Edición Lasson de la *Fenomenología,* completada por J. Hoffmeister (S. W. II, 4a, ed., 1937). La introducción de V. Hoffmeister contiene una introducción muy clara de la tesis de HAERING y un excelente análisis de las circunstancias que concurrieron a la publicación de la *Fenomenología.* Remitimos, pues, al trabajo original de Haering y a esta *Introducción,* sin recogerlos en todos sus detalles.

[117] Hay también la carta a Voss. Que es de 1805; pero *cf.* sobre este punto la pertinente discusión de HAERING, *op. cit.,* p. 131, *Cf.* igualmente la introducción de J. HOFFMEISTER ya citada, p. XXXI. No vale la pena retener la mención *Fenomenología del espíritu como sistema de filosofía,* Hegel anuncia para el semestre de invierno 1805-06: *a) Logicam et metaphysicam sive philosophiam speculativam praemissa Phaenomenologica mentis ex libri sui: «System der Wissenschaft» proxime proditura parte prima… b) Philosophiam nature et mentis ex dictatis…*

[118] Como es sabido, Hegel terminaba su trabajo en la noche que precedió a la batalla de Jena. Así se lo escribe a Schelling el primero de mayo de 1807.

lo mismo en la segunda parte. Los editores, para establecer una correspondencia con la «Fenomenología» de la *Enciclopedia* han completado esa falta de indicaciones subdividiendo la parte titulada Razón de la forma siguiente: C (AA) Razón, (BB.) Espíritu, (CC) Religión. (DD) Saber absoluto; sin embargo, junto a esa división tripartita el propio Hegel seguía un orden de los fenómenos espirituales expresado así: 1. Certeza sensible. 2. Percepción. 3. Entendimiento (los tres momentos agrupados bajo el título general A (Conciencia). 4. Autoconsciencia (B). 5. Razón (C). 6. Espíritu. 7. Religión. 8. Saber absoluto, sin que los últimos fenómenos —razón espíritu, religión y saber absoluto— correspondan efectivamente a un tercer momento único, opuesto a los dos primeros.[119]

La pregunta sobre si la *Fenomenología* es u a introducción al sistema o es una parte del sistema se ha planteado siempre. La respuesta no parece ofrecer dudas a Haering: en principio debía haber sido una introducción, pero en el transcurso mismo de su elaboración se convirtió en una parte del sistema. Pero ¿por qué Hegel, que siempre había ironizado sobre la posibilidad de una introducción a un sistema vivo, se vio abocado a publicar una? Sin duda por razones pedagógicas, porque se había dado cuenta de que no podía empezar bruscamente por el saber absoluto, sino que era necesario llevar a la consciencia común hasta la ciencia.[120] Esta introducción, naturalmente, no podía ser más que una Fenomenología del espíritu qué reprodujere, en líneas generales el propio itinerario de la juventud de Hegel. En oposición a Schelling, que partía de la filosofía de la Naturaleza, Hegel debía poner de manifiesto claramente su originalidad partiendo de los fenómenos espirituales.

En el sistema definitivo, la *Fenomenología*, cerno introducción al sistema y primera parte de la ciencia, desaparecerá; su alcance disminuirá para pasar a ser solamente un momento particular del desarrollo de la filosofía del espíritu. Hegel experimentará cierto embarazo al hablar más adelante de esta obra que, en cambio, nos parece la más genial.[121] En la carta que acompaña el envío de la obra a Schelling, escribe: «Al fin he terminado mi obra, pero incluso a la hora de entregar ejemplares a mis amigos aparece la misma confusión funesta que ha dominado la publicación y la impresión y hasta, en parte, la composición.»[122] Lo que sorprenderá a los comentaristas es ver desaparecer de la fenomenología del sistema los capítulos sobre el espíritu y la religión, que constituían precisamente la segunda mitad de la obra de Jena, que, según Haering, sólo se entregó al editor más tarde. ¿Hay realmente un corte en la obra de 1807 con lo que los capítulos sobre el espíritu y la religión constituirían un desarrollo que no pertenece a la introducción en el sentido estricto del término? Es muy posible que la intención de Hegel cambiara a lo largo de la redacción de su trabajo, pero la importancia que había concedido algunos capítulos de la primera parle, a la observación de lo orgánico, a la fisiognómica y a la frenología no le permitían el lujo de volver atrás; se veía obligado, casi en contra de su voluntad, a escribir no solamente una *Fenomenología de la*

---

[119] Resulta un tanto pueril querer hallar a toda costa en cada contenido del pensamiento hegeliano la división tripartita. El esquema tesis-antitesis-síntesis, que en principio fue un esquema dialéctico vivo, se convirtió finalmente en la *Enciclopedia*, en un método pedagógico. Pero en los primeros ensayos hegelianos se halla a menudo junto al movimiento dialéctico, que se organiza necesariamente en tres tiempos, una serie de 'fenómenos' que resulta difícil reducir a ese esquema. La *Fenomenología* se presenta a la vez como tesis (Conciencia) – antítesis (Autoconciencia) – síntesis (Razón) y como una serie de 'fenómenos' espirituales numerados del 1 al 8.

[120] Hegel se explica y se justifica ampliamente sobre este punto en el Prólogo (*Phónoménologie,* I, pp. 24-5.

[121] Ya hemos indicado que, en la nueva edición de la *Fenomenología* que Hegel preparaba en el momento de su muerte, la mención *Primera parte de la Ciencia* desaparecía en la expresión *como la primera parte de la Ciencia* (*Phénoménologie,* I, p. 25).

[122] Carta a Schelling. Bamberg, 1 de mayo de 1807.

consciencia, sino también una *Fenomenología del espíritu* en la cual todos fenómenos espirituales fueran estudiados en su aspecto fenomenológico. J. Hoffmeister señala justamente: «Con el capítulo titulado *la actualización de la autoconsciencia racional por sí misma*,[123] la tendencia a ir hacia el espíritu objetivo es ya tan fuerte que en lo sucesivo no puede haber pausa alguna en el curso de la presentación de las figuras del mundo en las cuales solamente la autoconsciencia puede llegar a su verdad.»[124] Es como una exigencia interna que empuja a la razón individual a convertirse en un momento para sí misma como espíritu y al espíritu a descubrirse con espíritu para sí en la religión: El método de la *toma de consciencia* que ha dominado todo el desarrollo de la consciencia se extiende a todos los fenómenos del espíritu y la *Fenomenología de la consciencia individual* pasa a ser necesariamente *Fenomenología del espíritu en general*.

¿Quiere esto decir que tal transformación no plantea ningún problema? El hecho de que Hegel haya podido presentar todo su sistema en la forma de una *Fenomenología del espíritu* —que trata tanto del desarrollo de la consciencia individual como del saber de la Naturaleza, del desarrollo del espíritu objetivo al tiempo que de la religión— antes de alcanzar el saber absoluto, parece indicar claramente que hay una cierta ambigüedad en la interpretación del hegelianismo. ¿Qué relación existe entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica ontológica*, publicada luego por el mismo filósofo? Intentaremos abordar ese problema en la conclusión de nuestro estudio, inspirándonos en el capítulo de la *Fenomenología* sobre el Saber absoluto, pero en el fondo resultará casi insoluble porque nos va a conducir a preguntarnos si la filosofía de Hegel es en sí misma una Fenomenología o una Ontología; no cabe duda de que es ambas cosas, pero ¿cuál es el auténtico proceso, el origen del hegelianismo? ¿Es independiente la Lógica hegeliana de toda Fenomenología?[125]

II. *La Fenomenología en las obras posteriores.* Para poder entrar en el sistema que constituye la *Enciclopedia y* cuyas únicas tres partes son Lógica, Naturaleza y Espíritu, la *Fenomenología* de 1807 debía sufrir restricciones. Pierde precisamente los capítulos sobre, el espíritu y la religión. Esta transformación se manifiesta en la *Propedéutica* de Nuremberg y luego en la *Enciclopedia*..,Vamos a seguir en detalle esta transformación e intentar precisar las razones que dan lugar a ella.

a) En la *Propedéutica.* Como rector del instituto de Nuremberg Hegel se encontraba ante una tarea pedagógica particularmente delicada. Se trata de adaptar su pensamiento a una enseñanza que no era propiamente universitaria sino de iniciación. Su pensamiento, como ha dicho Niethammer, debía tomar una forma más accesible y más popular.[126] Estas consideraciones pedagógicas influyeron siempre sobre la formación y el desarrollo de su sistema. Hegel pensó ante tocio para él mismo, era más «un visionario del espíritu» que un profesor. La primera lógica, la de Jena, es la historia de un

---

[123] Edición castellana de la Fenomenología del Espíritu págs. 208-230. La versión de W. Roces es: "La realización de la autoconciencia racional por sí masma".

[124] J. Hoffmeister, en la Introducción a la Fenomenología (4ª. Edición, 1937, ya citada, p. XXXIV).

[125] La *Fenomenología* de 1807 contiene la presentación –en cierto sentido- de todo el hegelianismo. El propio Hegel lo dice al final de esta obra (*Phénoménologie,* II, p. 310): "A cada momento abstracto de la Ciencia corresponde una figura del espíritu fenoménico en general". En la Fenomenología los momentos del saber, se presentan "según la oposición interna", es decir, la del para sí y el en sí, de la certeza y de la Verdad. La *Fenomenología* es la Verdad en tanto que se aparece a sí misma o en tanto que el concepto se divide y «se representa según la oposición interna». *Cf.* nuestro capítulo final «fenomenología y Lógica»; Cf. la cita de D. Fr. Strauss. «Los escritos póstumos de Hegel son únicamente cortes de la *Fenomenología…*» en la introducción de J. Hoffmeister, ya citada, p. XVI).

[126] Carta a Niethammer del 10 de octubre de 1811.

pensamiento que se busca, se reemprende, sigue su propio camino sin preocuparse de una posible comunicación, sin someterse a una forma adaptada a la enseñanza; no constituye precisamente una exposición didáctica de lo que se denomina lógica. En Nuremberg tenía que presentar su lógica a jóvenes de quince años; no le era posible, por tanto, enseñarles directamente lo que para él es la lógica especulativa, una lógica del espíritu que es viva y que es dialéctica; no le quedaba más remedio que recoger la «materia osificada» de la antigua lógica, agarrarse a ella para intentar devolverle la vida y transformarla, para convertirla en una lógica dialéctica. Era preciso encontrar una mediación entre la antigua lógica y la lógica nueva, la suya. Consciente de esta transformación necesaria de la lógica, había escrito ya en el prólogo a la *Fenomenología:* «En cambio, en los tiempos modernos el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada..., por ello la tarea actual no consiste en purificar al individuo del modo de la inmediatez sensible para hacer de él una substancia pensada y pensante, sino que consiste más bien en un trabajo opuesto: actualizar lo universal e infundirle el espíritu gracias a la supresión de pensamientos determinados y solidificados; pero resulta mucho más difícil hacer fluidos los pensamientos solidificados que dar fluidez al ser-ahí sensible.»[127] Con una forma mucho más accesible que la que encontrarnos en los trabajos preparatorios de Jena, Hegel presentará en 1812 esta lógica espiritual, que no es la lógica formal, que no toma tal cual las determinaciones abstractas del pensamiento, sino que las capta en su movimiento y en su devenir. Las necesidades pedagógicas le permitieron buscar y hallar esta mediación. Lo que para Hegel constituía una «espina clavada en la propia carne» era enseñar «el pensamiento abstracto sin el pensamiento especulativo».[128]

Así, pues, la lógica debe mucho a la enseñanza de Hegel en Nuremberg. Por lo que respecta a la *Fenomenología,* se trata ya de una obra que Hegel considera haber dejado atrás; todavía encontramos la mención a una «introducción al saber», que tiene el mismo objeto que la *Fenomenología* de 1807, en la *Doctrina del espíritu como introducción a la filosofía.* En esa última obra no aparece el nombre de Fenomenología, pero la tarea que Hegel se propone con esta doctrina del espíritu es la misma que la que se proponía en la *Fenomenología* de 1807: «Una introducción a la filosofía debe considerar particularmente las diferentes propiedades y actividades del espíritu por medio de las cuales se eleva hasta la ciencia. Ya que dichas propiedades y actividades espirituales se presentan en una necesaria conexión, este auto-conocimiento constituye igualmente una ciencia.»[129] Encontramos aquí la idea de la *Fenomenología,* que sería a la vez una introducción a la ciencia y una ciencia particular, pero esto nos lleva a preguntar cuáles son las diferencias entre esta ciencia y la psicología en el sentido general del término, que va a tener un puesto en la totalidad del sistema filosófico.

En cuanto al contenido, Hegel recoge en la propedéutica, en una forma muy esquemática, los tres primeros momentos de la *Fenomenología* de 1807 —la consciencia, la autoconsciencia, la razón— pero el desarrollo de la autoconsciencia en la *Fenomenología* (estoicismo, escepticismo, consciencia desgraciada), los desarrollos de la razón como razón observante y como razón activa, han desaparecido. También han desaparecido las divisiones sobre el espíritu y la religión; la consciencia, dice ahora Hegel, se divide en tres estadios principales: *a)* la consciencia de los objetos abstractos incompletos, *b)* la consciencia del mundo del espíritu finito, *c)* la consciencia del espíritu absoluto. Pero esta indicación que, al parecer, nos llevaría al espíritu y a la

---

[127] *Phénoménologie,* I, p. 30 *(Fenomenología,* p. 24).
[128] Cf. la *Propedéutica* de Nuremberg, publicada en la edición Lasson de las Obras de Hegel, XXI, p. XVII de la *Introducción* de Hoffmeister.
[129] *Propedéutica,* ed. Lasson, XXI, p. 14.

religión de la *Fenomenología*, no es profundizada. Únicamente se desarrolla la conciencia de los objetos abstractos o incompletos, es decir, la consciencia propiamente dicha, la autoconsciencia y la razón.

El problema que Hegel se plantea ahora, según parece, es el de la relación de su *Fenomenología* con la psicología. Ya en el prospecto que sobre su *Fenomenología* daba en octubre de 1807, afirmaba de su obra: «Considera la preparación para la ciencia desde un puntó de vista que hace de ella una ciencia nueva. La *Fenomenología* del espíritu debe sustituir a las explicaciones psicológicas o a las discusiones más abstractas sobre el fundamento del saber.»[130] En el corto capítulo titulado «Las leyes lógicas y psicológicas» se encuentra una breve crítica de la psicología empírica o de la psicología de las facultades. Pero, ¿es la *Fenomenología* una introducción a la filosofía del espíritu, o es ella misma esta filosofía del espíritu?

Hegel escribe a Niethammer: «Divido la exposición de la psicología en dos partes: la. la del espíritu manifestándose; 2a. la del espíritu en sí y para sí; en la primera trato de la consciencia de acuerdo con mi *Fenomenología del espíritu*, pero solamente en las tres primeras etapas de dicha *Fenomenología:* consciencia, autoconsciencia y razón.»[131] El texto nos muestra claramente el esfuerzo de Hegel por constituir una filosofía del espíritu que no sea ya solamente fenomenología, sino que se integre en su sistema. Se distingue ahora la consciencia del espíritu del propio espíritu en sí y para sí, que constituirá el objeto de la psicología *stricto sensu.* La *Fenomenología* desempeña, por tanto, el papel de una introducción, pero amputada de los desarrollos que seguían al capítulo sobre la razón va a pasar a ser solamente un momento particular en el sistemático encadenamiento de los conocimientos que ofrece la *Enciclopedia.*[132]

b) La Fenomenología en la Enciclopedia. En la primera enciclopedia, la de Hcidelberg, esta introducción a la filosofía desapareció completamente. El nombre de fenomenología es conservado, pero se aplica a una particular división de la filosofía del espíritu subjetivo. La fenomenología como teoría de la consciencia se sitúa entre la antropología, cuyo objeto es el alma, y la psicología, cuyo objeto es el espíritu. Estudiaremos rápidamente, siguiendo la enciclopedia de 1871, esta definitiva ubicación de la fenomenología en el sistema. Los tres grandes momentos del sistema son el Logos, la Naturaleza y el Espíritu. Pero el propio espíritu subjetivo empieza por ser Naturaleza, es el alma que todavía no diferencia nada de sí mismo, que para nosotros solamente es el reflejo de los acontecimientos del mundo y los lleva en él.

El alma es el espíritu *en sí, no* es todavía el espíritu para sí. Para el devenir es necesario que el alma se convierta en consciencia. El paso del alma a la consciencia es la verdad de una dialéctica que todavía es una dialéctica de la Naturaleza, la del sueño. El alma hundida en sí misma es el espíritu dormido, pero el despertar del alma es en su verdad la consciencia de su contenido, como de un mundo que se ha hecho externo para él: «el alma se separa de su contenido, que para ella es el mundo», lo otro. Entonces el alma ya no es más que la certeza de sí; su Verdad se le ha hecho algo distinto de sí, otro, un objeto.[133]

La consciencia es entonces el objeto de una ciencia particular: fenomenología, que se opone a la antropología y prepara la psicología, *síricto setisu.* En esta fenomenología el

---

[130] Publicado por J. Hoffmeisier en la introducción a la *Fenomenología, p.* XXXVII.

[131] Carta a Niethammer, citada en la introducción de J. Hoffmeister a la Propedéutica, XXI, p. XIX.

[132] Mientras que la *Fenomenología* de 1807 presenta todas las figuras (Gestalten) del espíritu, incluida la Razón (*Vernunft)* desde el lado del para sí, la *Fenomenología* en las obras posteriores presentará únicamente el paso de la Consciencia a la razón. La razón será entonces la Verdad en sí y para sí que se desarrollara como tal.

[133] Hegel, *Werke,* ed. Lasson de la *Enciclopedia*, V, p. 369.

yo tiene la certeza abstracta de sí mismo, es para sí, pero esta certeza se opone a la presencia de un objeto, de algo distinto al yo, a un otro. Se trata, dice Hegel, de la reflexión que es para sí, no ya la identidad inmediata del alma, sino su identidad ideal: «El yo es la luz que pone de manifiesto a sí mismo y a lo otro.» Sin embargo en esta forma el espíritu no es en sí y para sí, sino solamente el espíritu que aparece, que se manifiesta a sí mismo: «El espíritu como la consciencia es solamente la aparición del espíritu.»[134]

Para el yo reflejado así en sí mismo lo que cambia es el objeto; el progreso dialéctico es, por tanto, un progreso en el objeto mismo. La dialéctica fenomenológica es una dialéctica de la experiencia; pero para nosotros la consciencia misma cambia con su objeto. El espíritu como consciencia tiene la función de hacer su manifestación idéntica a su esencia. El yo debe elevar su certeza a la Verdad, y las etapas ce esa elevación son: la consciencia, que es consciente de un objeto —el objeto es un otro en general—, la autoconsciencia, en la cual el objeto es el yo y, finalmente, la unidad de la consciencia y la autoconsciencia, la razón, en la cual el objeto es tanto yo como objeto: «El espíritu ve el contenido del objeto como a sí mismo y a sí mismo como determinado en sí y para sí.»[135] La Razón es el concepto del espíritu; la verdad que se sabe a sí misma, que no está ya separada de la certeza de sí, es el espíritu en sí y para sí.

A su vez el espíritu, unidad del alma y de la consciencia, constituye el objeto de una psicología que conduce al espíritu objetivo, espíritu que no es ya únicamente interno, sino que se ha convertido en un mundo espiritual existente como instituciones morales y políticas, como los pueblos y los Estados, la historia del mundo. Finalmente, la unidad del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo es el espíritu absoluto que se revela como Arte, Religión y Filosofía.

Hemos indicado esquemáticamente el movimiento del sistema hegeliano. Se ve ya que la fenomenología no es en él una introducción al sistema, sino una parte de la filosofía del espíritu, la que corresponde al momento de la consciencia del espíritu manisfestándose como objeto. Ello no obstante, el propio Hegel indica que esta parte es particularmente importante en la historia de la filosofía cuando presenta la *Fenomenología* como la filosofía de Kant y de Fichte que no se han elevado por encima de la consciencia y, por consiguiente, se han mostrado incapaces de superar la dualidad inherente a la consciencia, la de sujeto y objeto, de la certeza y de la verdad, del concepto y del ser: «Puede considerarse a lo sumo que la filosofía kantiana toma el espíritu como consciencia, contiene esencialmente determinaciones de la fenomenología, pero no de la filosofía del espíritu.»[136] Considera el yo como en relación con un más allá que en su determinación abstracta se denomina cosa en sí y sólo de acuerdo con esta finitud es como capta tanto la inteligencia cómo la voluntad. No hay duda de que en la *Crítica del juicio* Kant se eleva hasta alcanzar una Idea de la Naturaleza y del Espíritu, pero tal idea sólo tiene una significación subjetiva y, por tanto, es sólo una manifestación, no la verdad que se sabe a sí misma en sí y para sí.

La fenomenología, introducción general a todo el sistema del saber absoluto, pasa a ser un momento particular del sistema, el momento de la consciencia, al mismo tiempo que pierde una parte de su contenido. La consciencia pertenece al espíritu subjetivo, pero hay además un espíritu objetivo que se eleva por encima de la consciencia y un espíritu absoluto en el Arte, la Religión, la Filosofía, que no es solamente la manifestación de lo verdadero, sino lo verdadero mismo.

Sin embargo, en nuestra opinión, no es casualidad el hecho de que Hegel haya

---

[134] *Ibid.*, p. 370.
[135] *Ibid.*, p. 371.
[136] *Ibid.*. p. 370.

presentado toda su *Filosofía del espíritu* —subjetivo, objetivo y absoluto— bajo la forma de una *Fenomenología del espíritu.* En el espíritu objetivo, el espíritu se aparece todavía a sí mismo en forma de historia y en el espíritu absoluto se aparece a sí mismo como el espíritu en sí y para sí. Esta automanifestación, que es esencial para el espíritu, hace de la *Fenomenología* algo más que un momento particular del sistema. Se concibe que una filosofía del espíritu en el sentido más amplio del término sea una filosofía de la vida de la consciencia, de su devenir, y que la consciencia ponga en ciertos aspectos de manifiesto todo el contenido del espíritu. La consciencia debe convertirse en consciencia del espíritu, tomar consciencia de que su objeto es el espíritu, es decir, ella misma. La Verdad, en el Saber absoluto, no es la verdad abstracción hecha de la certeza, como la certeza es sólo abstracta sin su verdad, sino que es la verdad que se sabe a sí misma, que es certeza de sí, es decir, consciencia. La presentación del espíritu en una forma fenomenológica como manifestación del espíritu en sí mismo, en el devenir de la consciencia, debía parecer a Hegel en 1806 muy importante por cuanto que había de afirmar contra Schelling que lo verdadero no es solamente substancia, sino sujeto. No nos parece dudoso que haya ahora una oposición entre la *Fenomenología del espíritu*, que es el devenir del espíritu para la consciencia, devenir en realidad inacabado, ya que para la consciencia el movimiento de transcender es esencial, y un sistema acabado de la verdad, un saber absoluto, donde la consciencia es efectivamente transcendida; creemos, en cambio, que tal oposición se podría poner de manifiesto en el seno mismo del sistema hegeliano, en su filosofía de la historia o en su filosofía del espíritu absoluto. Si es cierto que el espíritu es historia y que la *toma de consciencia* es esencial para el devenir del espíritu, parece imposible excluir completamente la fenomenología. En realidad se trata de un momento que presenta el riesgo de absorber en él a todo lo demás.

III. *La organización de la Fenomenología en la obra de 1807.* Antes de estudiar más detalladamente la *Fenomenología del espíritu,* tal como se presenta en la obra de 1807, quisiéramos dar de ella una visión de conjunto, mostrando así la unidad de la obra, a pesar de la importante ruptura que, al parecer, se presenta entre la primera parte —la que corresponde a una fenomenología de la consciencia en el sentido restringido del término y que será la única conservada en el futuro sistema— y la segunda parte —la que corresponde a una fenomenología del espíritu en el sentido hegeliano de la palabra, espíritu finito de una parte como espíritu objetivo, espíritu absoluto de otra parte como religión (y también arte en ciertos aspectos; aunque el arte se halla englobado en la religión) y como filosofía (saber absoluto).

Los tres primeros momentos de la *Fenomenología* —consciencia, autoconsciencia y razón— son, podría decirse, la base de iodos los desarrollos ulteriores; su dialéctica volverá a encontrarse con una forma más concreta en el seno mismo de la razón, en la oposición entre razón observante y razón activa. Lo que llama Hegel «actualización de la autoconsciencia racional por su propia actividad» no es otra cosa que el desarrollo repetido de la autoconsciencia en el elemento de la razón. «En efecto, lo mismo que la razón observante repite en el elemento de la categoría el movimiento de la consciencia, es decir, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, así también la razón lia de recorrer nuevamente el doble movimiento de la autoconsciencia y de la independencia, ha de pasar a la libertad de la autoconsciencia.»[137] La síntesis viva de la consciencia y de la autoconsciencia se realiza una vez más en este nuevo elemento y con una forma más concreta. Es el capítulo[138] que Hegel denomina «la individualidad que se sabe real en y

[137] *Phénoménologie,* I, p. 289.
[138] Es el capítulo que en la edición castellana de la *Fenomenología* ocupa las pp. 231-258 con el titulo de:

para sí misma».[139] Finalmente, el espíritu corresponderá a la consciencia, mientras que la religión será autoconsciencia del espíritu que se opone todavía al espíritu real.[140] Por ello, en el saber absoluto, donde Hegel resume y reorganiza todos sus desarrollos anteriores para llevarlos a su termino, el problema que va a plantearse será, efectivamente, el de una conciliación dialéctica entre la consciencia y la autoconsciencia: «Esta reconciliación de la consciencia con la autoconsciencia se muestra así como producto en un doble sentido, la primera vez en el espíritu religioso, la segunda vez en la consciencia misma como tal.»[141]

Ya se ve que los primeros momentos de la *Fenomenología* son los mismos términos con que opera Hegel; la consciencia en el sentido restringido del término es el espíritu en tamo que en el análisis de sí mismo retiene y fija el momento según el cual es en sí mismo una efectividad objetiva en el elemento del ser, hace abstracción de que esta efectividad es su propio ser para sí, «fija, en cambio, el otro momento del análisis de acuerdo con el cual su objeto es su ser para sí y entonces es autoconsciencia».[142]

La consciencia, la autoconscieneia y la razón son, por tanto, abstracciones del espíritu, única realidad concreta, se deben «al hecho de que el espíritu analiza». «Esta acción de aislar tales momentos presupone el espíritu y subsiste en él; o existe solamente en el espíritu, que es la existencia.»[143] Este texto nos muestra claramente que no se trata ya de considerar la consciencia, la autoconsciencia y la razón como si se sucedieran regularmente en el tiempo. Más bien, son tres *componentes* del espíritu que pueden estar aislados, desarrollándose entonces temporalmente cada uno por su cuenta, de manera que conduzcan a los otros momentos. Pero con ello acabamos de descubrir uno de los procedimientos de Hegel modo de proceder que resulta esencial señalar desde ahora. La *Fenomenología* va de lía abstracto a lo concreto, asciende a desarrollos cada *vez* más ricos, pero que siempre reproducen en sí mismos los desarrollos anteriores, dándoles una nueva significación. Cada uno de JOS conceptos utilizados por Hegel es tomado de nuevo, refundido y, por decirlo así, repensado en un estadio superior del desarrollo. Esta repetición de todos los momentos abstractos que se enriquecen progresivamente es característica de la manera misma de pensar de nuestro filósofo, hasta tal punto que él mismo experimenta la necesidad de volver continuamente atrás y resumir las etapas ya franqueadas para mostrar que volvemos a encontrarlas con un sentido nuevo. Hemos citado el texto de la «Razón» en el cual Hegel muestra que en el elemento de la razón vuelve a hallarse el desarrollo de la consciencia y de la autoconsciencia, y luego el texto del «Espíritu» en el cual estos momentos no son ya más que abstracciones, magnitudes evanescentes. «Desde el instante en que el espíritu, la reflexión de estos momentos sobre sí mismos ha sido planteada, nuestra reflexión puede rememorarlos desde este punto de vista»[144]

Este modo hegeliano de proceder hace de la *Fenomenología* un verdadero sistema orgánico. Cuando se lleva a cabo un primer desarrollo nace un elemento nuevo, pero en ese elemento nuevo el desarrollo anterior se representa y adquiere una significación más rica y más concreta, y así sucesivamente hasta el término de la obra, que debe presentar toda la *Fenomenología* en su riqueza concreta, y esta riqueza pasa a ser a su vez un

---

«La individualidad que es para sí real *(reell)* en y para sí misma». (N. del T.).

[139] *Phénoménologie,* I, pp. 322 y ss. (*Fenomenología,* pp. 231 y ss.).

[140] *Phénoménologie,* II, p. 206.

[141] *Phénoménologie,* II, p. 298 (*Fenomenología,* p. 464).

[142] *Phénoménologie,* II, p. 11 (*Fenomenología,* p. 260).

[143] *Phénoménologie,* II, p. 11 (*Fenomenología,* p. 260).

[144] *Phénoménologie,* II, p. 11 (*Fenomenología,* p. 260). En nuestro índice analítico incluido al final del tomo II de la Fenomenología podrá verse este enriquecimiento del sentido de cada concepto en todas las etapas de la construcción hegeliana.

elemento simple en cuyo seno la ciencia vuelve a comenzar su desarrollo. El elemento del saber absoluto se convierte en elemento de la filosofía especulativa, particularmente de la lógica, y los momentos de la lógica corresponden en ciertos aspectos a los momentos de la fenomenología, sólo que aquí la diferencia como diferencia entre la consciencia y la autoeonsciencia ya no se presenta, sino que se ha convertido en una diferencia inmanente al contenido, dejando de ser una diferencia en la aprehensión del contenido. Desde este punto de vista los tres términos de la dialéctica fenomenológica —consciencia, autoconsciencia y razón— serían propios de la *Fenomenología.* Claro está que en ese caso se puede uno preguntar lo que significaría entonces la distinción entre una «lógica objetiva» y una «lógica subjetiva».[145]

Consideremos los tres primeros momentos —A) Consciencia; B) Autoconsciencia; C) Razón— en su abstracción, es decir, antes de que hayan pasado a ser lo que son ya en sí, momentos del espíritu concreto. Será fácil ver por qué constituyen el armazón de toda la Fenomenología. ¿Qué significa la conciencia cuando se hace abstracción de la autoconciencia? La oposición de la que parte la Fenomenología se puede expresar por medio de parejas diversas, todas las cuales enuncian la propia oposición en el problema del conocimiento. Se trata de la oposición entre sujeto y objeto, yo y mundo, consciencia y su correlato objetivo, certeza y verdad. En cuanto que es solamente consciencia el espíritu se dirige a un mundo que le es extraño, un mundo, por consiguiente, que es sensible y que el espíritu recibe pasivamente en él. Ese mundo lo siente, lo percibe, lo concibe según su entendimiento *(Verstand).* Tales son las tres subdivisiones de la consciencia que se pueden considerar como tres etapas concretas de su desarrollo. Toda consciencia sensible pasa a ser necesariamente consciencia perceptiva y toda consciencia perceptiva se convierte en entendimiento. Indudablemente, la consciencia es también autoconsciencia; al mismo tiempo que cree saber su objeto como su verdad, sabe su propio saber, pero todavía no toma consciencia como tal; aunque sea autoconsciencia para nosotros, no lo es aún para sí misma. En efecto, apunta únicamente al objeto, quiere llegar a la certeza del saber del objeto y no a la certeza de su propio saber. Esta orientación sobre el objeto es precisamente lo característico de la consciencia como tal y el punto de partida de la consciencia fenomenológica.

Naturalmente, el objeto no es para ella lo que es para el filósofo que ha llegado al saber absoluto, ni tampoco lo que es para la razón, es decir, para la ciencia, que se busca así misma en su propio objeto; el objeto aparece como algo completamente fuera de la consciencia, que no tiene más que hacer que recibirlo pasivamente. La certeza de poseer inmediatamente la verdad acogiéndola es característica de la fase que Hegel denomina certeza sensible. El objeto, la verdad está ahí, delante mío, y yo no tengo más tarea que aprehenderlo. Mi certeza es inmediatamente verdad y esta verdad no es autorreflexiva. El correlato de la consciencia no está más allá del saber y, sin embargo, es extraño a todo saber. Esta ingenua posición de la consciencia con respecto al mundo debe desaparecer y, sin embargo, en tanto que la consciencia es un momento del espíritu se vuelve a ella continuamente.[146] La consciencia no puede permanecer en esta certeza; debe descubrir la verdad y para ello hace falta que en vez de dirigirse hacia el objeto, se dirija hacia sí misma; hace falta que busque la verdad de su certeza, es decir, que pase a ser autoconsciencia, consciencia de su propio saber en lugar de ser consciencia del objeto. La verdad de la consciencia del objeto es la autoconsciencia, como establecerá la última subdivisión de la consciencia, el entendimiento.

---

[145] La *Ciencia de la Lógica* se divide en Lógica objetiva (Ser y Esencia) y Lógica subjetiva (Concepto…).

[146] A ella se vuelve incluso «conscientemente» en la filosofía sensualista del siglo XVIII *(cf. Phénoménologie,* II, p. 110).

Estudiaremos más particularmente el paso de la consciencia a la autoconsciencia en el capítulo dedicado al entendimiento;[147] pero lo importante ahora es señalar que la autoconsciencia —el momento opuesto a la consciencia— no se conoce a sí misma como resultado del movimiento anterior; se presenta bajo una forma concreta, como si hubiera olvidado el tránsito de la consciencia a la autoconsciencia. Cuando se desarrollan todos los momentos de la consciencia, siguiendo el itinerario fenómenológico, se llega al punto de vista del idealismo transcendental, a la perspectiva de que parte Fichte en su *Doctrina de la ciencia.*

Creemos conocer un objeto fuera de nosotros (certeza), pero sólo nos conocemos a nosotros mismos (verdad de esta certeza). El realismo de la consciencia ingenua conduce al idealismo transcendental. Hegel escribe en forma metafórica: «Queda claro entonces que detrás del telón que debe ocultar el interior (de las cosas) no hay nada que ver, a menos que nosotros mismos penetremos detrás de él, tanto para ver como para que allí haya algo que pueda ser visto»;[148] o como se ha dicho: «El interior de las cosas es una construcción del espíritu. Si intentarnos levantar el velo que oculta lo real, no encontraremos allí más que a nosotros mismos, la actividad universalizadora del espíritu que llamamos entendimiento.»[149] Igualmente la ciencia empírica cree ocuparse de fuerzas reales, electricidad, atracción, etc., pero en realidad se ocupa de sí misma, se descubre a sí misma. El saber del mundo es un saberse. El yo se ha tomado a sí mismo como objeto dejando atrás al otro.

Pero esta autocerteza —la autoconsciencia en el sentido restringido del término— es nuevamente una abstracción, condensa en sí, con una forma concreta, la dialéctica anterior que ignora. El objeto está allí delante mío, no lo contemplo, lo tomo y lo asimilo. La originalidad de Hegel radica en considerar esta autoconsciencia como un segundo momento opuesto a la consciencia y seguir la dialéctica original. La consciencia no se experimenta como el yo en la reflexión del pensamiento científico, sino en sus impulsiones y en sus actualizaciones, en el movimiento de sus deseos. La consciencia apuntaba hacia el otro, la autoconsciencia se dirige hacia sí misma a través de lo otro, es *deseo.* No puede ser un yo más que oponiéndose a otro yo y encontrándose en él; precisamente bajo esa forma todavía elemental se desarrolla como autoconsciencia en las tres relaciones de la vida social primitiva (lucha por el reconocimiento, dominación y esclavitud). Con una forma más elevada, la autoconsciencia pasa a ser la consciencia de su independencia y de su libertad; pero como consciencia estoica debe experimentar la verdad de ésta certeza en el escepticismo y la consciencia desgraciada.

Cuál iba a ser el sentido inmediato de estas últimas dialécticas: sino que la autoconsciencia considerada abstractamente, como certeza, tiene por verdad aquello que ella misma la niega. Por eso la consciencia, que es consciencia de lo otro, vuelve a ser introducida en cierto sentido. La consciencia desarrollada para sí misma nos conducía a la autoconsciencia, la autoconsciencia desarrollada igualmente para sí misma nos hace regresar a la consciencia. En el primer caso la consciencia es en sí misma abstracta, universal, su contenido es lo único concreto, pero este contenido es para ella «lo otro». En el segundo caso se ha hecho concreta, es para sí misma el contenido, pero se halla limitada en la individualidad, en el yo que aspira a la libertad sin alcanzarla verdaderamente. El mundo, el universo, sigue siendo externo para ella. Es únicamente en la figura de lo inmutable, en la consciencia desgraciada, cuando se realiza la unidad

---

[147] II parte, cap. 3: «El entendimiento».

[148] *Phénoménologie*, I. pp. 140-141 (*Fenomenología,* p. 104).

[149] Ch. ANDLER, «Revue de Métaphysique et de Morale», número especial dedicado a Hegel julio-septiembre de 1931. p. 317.

de lo universal y de lo singular. Pero esta unidad está más allá de la consciencia; en realidad se trata de la unidad de la consciencia y de la autoconsciencia que se realiza en un tercer momento, el de la razón.

«La razón es la certeza que la consciencia tiene de ser toda realidad»,[150] es la síntesis dialéctica de la consciencia y de la autoconsciencia. Como consciencia, es la consciencia del universo, del objeto, pero como autoconsciencia, es la consciencia del yo, del sujeto; es, pues, universal como la primera y singular como la segunda. Para la consciencia la realidad de las cosas era solamente objetiva en sí; para la autoconsciencia era solamente un medio con vistas a satisfacer sus deseos. El mundo era para ella, no en sí. La razón junta en una unidad orgánica esos dos momentos. En el ser-en-sí descubre su verdad; en el mundo de las cosas hace su propia experiencia. La razón es el idealismo, pero este idealismo antes de expresarse en una filosofía, por ejemplo, en Kant y luego en Fichte, es una realidad histórica, es también un dato concreto en el mismo sentido en que lo eran la consciencia y la autoconsciencia cuando se las consideraba aisladamente, es decir, cuando se olvidaba el paso de la una a la otra, cuando únicamente se tenía en cuenta el resultado como una nueva experiencia, lo que siempre hace la consciencia fenomenológica, la que hace la experiencia y no la que la rehace para repensarla.

El idealismo ha adelantado el resultado sin tener en cuenta su devenir; «el yo es toda la realidad», pero el devenir es esencial a la afirmación. El Renacimiento es la representación de este idealismo como fenómeno histórico, y todo el desarrollo de la ciencia moderna. Ello no obstante, en este elemento de la razón la consciencia y la autoconsciencia van a oponerse de nuevo en una forma más concreta y más profunda.

En el elemento de la razón la consciencia pasa a ser razón, observante que toma en consideración la Naturaleza y se considera a sí misma desde un punto de vista científico; todavía cree buscar lo otro, pero lo que realmente busca ahora, en una etapa más elevada que la de la certeza sensible, es a sí misma. «La razón busca su otro, sabiendo que en ello no va a poseer nada distinto de sí misma, rastrea solamente su propia infinitud.»[151] Al término de esta búsqueda la razón se hallará a si misma como un ser, como una *cosa*, observará la Naturaleza inorgánica y orgánica, la vida universal, se observará a sí misma en tanto que autoconsciencia, en tanto que realización de la autoconsciencia en el cuerpo humano, como expresión (Fisiognómica) v como cosa muerta (Frenología). El extraño resultado al que llegará —y que a pesar de ello estaba implicado en su propia búsqueda— será una especie de materialismo. *La razón es una cosa;* es el ser, pero en este caso la autoconsciencia reaparecerá, en el elemento, mismo de la razón, como negación del ser. La razón no es, se hace; niega el ser objetivo para ponerse a sí misma. Lo que se oponía inmediatamente como consciencia y autoconsciencia, se opone en lo sucesivo como razón teórica y razón práctica —conocimiento y acción.

El conocimiento es conocimiento del universo, es lo universal en la consciencia, pero la acción se presenta como acción de una autoconsciencia individual. Como ocurría ya en el caso de la autoconsciencia, el problema que aparece es el de las relaciones entre el yo subjetivo y el mundo, sólo que este yo y este mundo no tienen ya absolutamente el mismo sentido cuando uno y otro son planteados en lo que Hegel llama el elemento de la categoría; se han hecho más concretos: el yo está penetrado de razón, es un yo que *tiene* la razón aunque él mismo no sea todavía razón, y el mundo es el todo de los individuos que viven en una comunidad.[152] Aquí se presiente ya el espíritu que es la

[150] *Phénoménologie,* I, p. 196 *(Fenomenología,* 143).
[151] *Phénoménologie,* I, p. 204 *(Fenomenología,* 149).
[152] *Phénoménologie,* II, p. 11 *(Fenomenología,* 261).

verdad de la razón; y resultaba imposible que Hegel detuviera el desarrollo fenomenológico después de la razón individual, puesto que todo el movimiento de la consciencia individual —que tiene la razón— estaba orientado hacia un mundo subjetivo y objetivo a la vez, hacia la comunidad espiritual, «el yo que es un nosotros v el nosotros que es un yo».[153] La fenomenología de la consciencia debía, por tanto, ampliarse como fenomenología del espíritu para que la consciencia pudiera pasar a ser consciencia del espíritu. En efecto, únicamente siendo autoconsciencia del espíritu puede ser saber absoluto.

La razón activa es la razón de una autoconsciencia singular que afronta el mundo (un mundo constituido por otras individualidades) pero que sabe también que esta oposición es aparente, justamente la oposición necesaria a la acción, y que ella debe encontrarse a sí misma en el ser por medio de dicha acción. Este individualismo abandona el punto de vista del conocimiento. La consciencia, por tanto, deja de ser universal. Hegel cita aquí los versos del primer *Fausto* de Goethe:

Desprecia el entendimiento y *la ciencia supremos dones concedidos a los hombres*

La consciencia abandona la universalidad del saber para entregarse al espíritu de la tierra.[154]

Lo que así busca la consciencia singular opuesta a la consciencia universal es volver a encontrarse a sí misma en el Ser, definición de la felicidad que no tiene la vulgaridad de la definición de la Aufklärung o de la de Kant, pero que en principio no es más que una aspiración de la consciencia singular. Ahora bien, la consciencia singular es igualmente, aunque no lo sepa, consciencia universal y, por tanto, debe probar en la búsqueda de su felicidad singular un destino que le revela lo que ella es. El mundo aparece como extraño, la consciencia se enfrenta con una dura necesidad, no se reconoce a sí misma en lo que ocurre. Tal es precisamente la noción de destino; y, sin embargo, el destino es ella misma, pero ella misma ignorándose. Renunciando a su felicidad singular, quiere transformar el mundo, trabajar por el bienestar de la Humanidad, como el héroe de la obra de Schiller, Karl Moor, quien expresa las reivindicaciones del corazón contra las instituciones existentes. Pero este héroe es un jefe de bandidos. La consciencia experimenta así en la realidad la contradicción que existe en sí misma, pretende entonces reformarse, renunciar a sus apetencias singulares y crear a su alrededor el reino de la virtud. Pero ese quijotismo choca con el orden del mundo, y la consciencia, finalmente, debe aprender que «el curso del mundo no era tan malo como parecía».[155]

A partir de aquí la razón activa debe unirse a la razón observante. La síntesis del ser y de la acción, que reproduce en este nuevo estadio la primera síntesis de la consciencia y de la autoconsciencia que era la razón, se nos presenta en el capítulo que Hegel intitula «La individualidad que se sabe real en sí y para sí misma». Esta individualidad se opone ya a lo universal para negarlo, no es tampoco la consciencia inactiva de lo universal, la sola razón contemplativa, sino que es «la compenetración del ser-en-sí y del ser-para-sí, de lo universal y de la individualidad; la operación es en sí misma su propia verdad y su realidad efectiva; y la presentación o la expresión de la individualidad representa para esta operación un fin en sí y para sí mismo».[156] Una vez más se realiza la síntesis de la certeza y de la verdad, pero una vez más también aparece como ilusoria. La dialéctica vuelve a empezar; es la «cosa misma» *(die Scche selbst*) la que da honestidad a esta

---

[153] *Phénoménologie,* I, p. 154.
[154] *Phénoménologie,* I, p. 298 *(Fenomenología,* p. 214)
[155] *Phénowénologie,* I, p. 320 *(Fenomenología,* p. 229)
[156] *Ptiéiioménologie,* I, p. 323 (*Fenóñienología,* p. 231).

razón. Pero la «cosa misma» es abstracta porque es la razón de la individualidad y no la razón que se realiza en un mundo espiritual como tal; la cosa misma vincula en tacto que *racionalidad objetiva* al individuo con otros individuos, con la Humanidad; pero es también la cosa de la pasión, del interés; la división del yo y del mundo ha pasado a ser inmanente al yo. Desde el principio del capítulo sobre «la actualización de la autoconsciencia por su propia actividad», Hegel tiende hacia el espíritu, que no es solamente la razón individual, sino que es la verdad de la razón, es decir, la razón efectiva, realizada en un mundo del que es manifestación auténtica. Uno puede darse cuenta de ello relacionando ciertos pasajes de la introducción a este capítulo y comparándolos con otros del principio de la parte dedicada al espíritu. «Así, pues, en un pueblo libre la razón es realizada efectivamente no presencia del espíritu viviente.»[157] «Sin embargo, la autoconsciencia, que sólo es espíritu inmediatamente y en el sentido concepto, ha salido de esta dichosa condición que consiste en haber alcanzado su destino y vivir en él, o mejor no ha alcanzado todavía esa felicidad, que de ambas maneras puede decirse, efectivamente.»[158]

Todas las dialécticas precedentes conducen, por tanto, a la substancia ética, es decir, al espíritu real o, si se considera que ésta substancia ética se disuelve en las consciencias individuales, conducen a una consciencia de esa substancia, un momento que en el mundo moderno se presenta como la *moralidad,* en oposición al *ethos,* al estado inmediato de la vida de un pueblo. La «cosa misma», la consciencia de la moralidad, no es, en tanto que individual, más que una abstracción. La verdad es el mundo en el cual la «cosa misma» es el sujeto concreto: el espíritu.

La segunda parte de la *Fenomenología* se diferencia de la primera en que, como hemos dicho, coincide con un cierto desarrollo histórico y no expone únicamente momentos que en sí mismos no serían más que abstracciones, sin su reflexión en la unidad. Hegel lo dice con claridad al comienzo del capítulo sobre el espíritu: «Sin embargo, estas figuras se diferencian de las figuras precedentes en que son espíritus reales, efectividades auténticas, y en vez de ser solamente figuras de la consciencia, son figuras de un mundo.»[159] Ahora el individuo no es ya individuo abstractamente singular, sino que es individuo que resulta ser un mundo.

El desarrollo del espíritu se realiza en tres etapas que coinciden con momentos de la historia del mundo. El espíritu —la razón que se realiza— es en principio la única substancia inmediata, pero todavía no se ha elevado a la autoconsciencia. La primera etapa, denominada por Hegel *«el espíritu verdadero*», corresponde a la ciudad antigua. La verdad —la objetividad— empuja en este caso hacia la certeza. El espíritu no se sabe todavía a sí mismo, se halla en el elemento del ser. En el seno de este organismo ético —que fue el ideal de la juventud de Hegel y que, en Jena, algunos años más tarde, describiría todavía en el *System der Sittlichkeit*— se reproducen las oposición de la consciencia y la autoconsciencia, pero siempre con un sentido nuevo. La autoconsciencia se halla vinculada al en sí del individuo, pero el individuo no existe todavía como en sí universal, encarna únicamente una de las dos leyes en que se divide la substancia siguiendo la dualidad de la consciencia: la ley humana, la del Estado, que se manifiesta a la luz del día, y la ley divina, y la de la familia, que, todavía inconsciente, ata al individuo a la substancia materna. Esta dualidad se convierte en una oposición trágica n la acción, pero la acción es necesaria y es gracias a ella como el en sí de la autoconsciencia sale de su obscuridad y se hace efectivo.

Al mismo tiempo el conflicto de las comunidades éticas da lugar a un Imperio, ya

---

157 *Phénoménologie, I,* p. 292 *(Fenomenología,* 210).
158 *Phénoménologie, I,* p. 292 *(Fenomenología,* 211)
159 *Phénoménologie, II,* p. 12 *(Fenomenología, 260*).

que las comunidades estaban todavía en una unidad con la Naturaleza, en la cual los individuos pierden su vínculo con su substancia. Toda la substancia pasa por completo a ellos. Se convierten en *personas.* «La unidad universal a la cual retorna la viva unidad inmediata de la individualidad y de la substancia es la comunidad sin espíritu que ha dejado de ser la substancia de los individuos sin saber ella misma y en la cual éstos valen ahora de acuerdo con su singular ser-para-sí como esencias autónomas y substancias. Lo universal fragmentado en átomos que constituyen la absoluta multiplicidad de los individuos —este espíritu muerto— es una igualdad en la que todos valen como cada cual, como persona.»[160] Este momento corresponde en la historia al Imperio romano.

La autoconsciencia de la persona se opone a la consciencia de la esencia y desde ese momento el espíritu inmediato se quiebra en dos mundos, el mundo de la cultura y el de la fe. En el mundo de la cultura, la persona abstracta debe formarse a sí misma para convertirse en una persona concreta. Esta formación es el mundo de la alienación; el espíritu se realiza por medio de la renuncia a la persona —e inversamente, la persona obtiene una realidad concreta y efectiva por medio de su propia alienación. Esta formación en el elemento de la alienación corresponde al mundo moderno y da lugar a la Revolución Francesa.

Al mundo de la alienación se opone el mundo de la *esencia*: el mundo de la fe; pero la fe no está libre de la alienación en tanto que se opone a ella. El mundo de la fe representa una huida de la realidad: «El espíritu que se ha convertido en un extraño para sí mismo en el mundo efectivo se refugia en un objeto que concilia todo lo que se halla en oposición en el mundo real, pero que al mismo tiempo se opone a dicho mundo real.» La división en un *más acá* y un *más allá* es característica de este momento del desarrollo del espíritu y da lugar a un conflicto entre la fe y la pura intelección. La fe es la consciencia que el espíritu tiene de sí mismo, pero como esencia, como reposo positivo; la intelección es la autoconciencia del espíritu pero sólo como autoconsciencia, como negación de todo lo que es otro —y particularmente de la esencia. El conflicto entre la fe y la intelección —que corresponde a la Aufklärung, el período de la Ilustración— se acaba también con la Revolución Francesa, ya que, en esta experiencia de la historia del mundo, «los dos mundos son reconciliados, el Cielo desciende sobre la tierra».

A partir de aquí el espíritu, tras el fracaso de esta nueva experiencia, se hace consciente de sí mismo como espíritu. No ya el espíritu verdadero del principio, solamente objetivo, sin el espíritu que tiene la certeza de sí mismo,[161] es la visión moral del mundo de Kant y de Fichte, el romanticismo y la filosofía alemana de la época de Hegel. El espíritu ya no es substancia, sino sujeto. Pasamos a otra esfera, la de la religión. Claro está que las formas de la religión no suceden temporalmente a las del espíritu. La religión tiene, a su vez, una historia en la historia; no es ya el espíritu inmediato sino la autosciencia del espíritu, el espíritu absoluto, y esta autoconsciencia debe presentarse como objeto sin que ella misma se pierda. Tal es el sentido del desarrollo dialéctico de las religiones, desde las religiones naturales, en las cuales la autoconsciencia del espíritu se sabe solamente como substancia en los objetos de la Naturaleza o en las obras aún inconscientes del hombre, hasta la religión absoluta, que es la religión cristiana, pasando por la religión del arte. Una vez más en este desarrollo el movimiento dialéctico va de la substancia al sujeto, desde la verdad (objetiva) a la

---

[160] *Phénoménologie,* II p. 44 *(Fenomenología,* p. 283).

[161] Lo cual, como mostraremos, no significa que Hegel renunciara en la Fenomenología a su teoría del Estado; tal como han creído algunos comentaristas, particularmente Rosenzweig. Sobre este punto, *cf.* la introducción a la V parte de la presente obra.

certeza (subjetiva). Se trata del sentido general de toda la *Fenomenología*, que procede por medio de una incesante *toma de consciencia.*

Pero la religión es la autoconsciencia del espíritu que se opone todavía al espíritu efectivo, como consciencia del espíritu verdadero. Autoconsciencia y consciencia se oponen una vez más en esta nueva forma. Su unidad, cuya significación habrá de ser desvelada, constituye el saber absoluto; también la filosofía de tiempos nuevos tiene una historia en la historia. ¿Cuál es el sentido de esta nueva figura, no solamente por relación a la consciencia singular que accede al saber, sino también por relación al espíritu y a su desarrollo histórico, así como por relación religión? En esa pregunta radica, ciertamente, uno de los problemas más oscuros de la *Fenomenología*, y hay que confesar que los textos densísimos y muy abstractos sobre el saber absoluto apenas nos lo aclaran.

SEGUNDA PARTE

LA CONSCIENCIA O LA GÉNESIS FENOMENOLOGÍA DEL CONCEPTO

Introducción

La dialéctica que Hegel presenta en la primera parte de su obra sobre la consciencia no es completamente diferente de la dialéctica de Fichte o de Schelling. Se trata de partir de la consciencia ingenua que sabe inmediatamente su objeto, o, mejor, cree saberlo, y mostrar que, en realidad, en el saber de su objeto la consciencia es autoconsciencia, saber de sí misma. Así, pues, el movimiento propio de esta dialéctica que se efectúa en tres etapas (consciencia sensible - percepción - entendimiento) es el que va desde la consciencia a la autoconsciencia. Sin embargo, el objeto de esta consciencia se convierte para nosotros en concepto (*Begriff*)[162]. La diferencia con Fichte o Schelling radica en que Hegel no parte de la autoconsciencia, del yo = yo, sino que llega a ella pretendiendo seguir los mismos pasos de la consciencia no filosófica.

La autoconsciencia se mostrará, por tanto, como un resultado y no como un presupuesto. El movimiento general de la filosofía en los siglos XVII y XVIII corresponde en líneas generales a este desarrollo. Se trata de una filosofía que justifica o fundamenta una ciencia de la Naturaleza, pero que condujo a la reflexión crítica de Kant. En este sentido, el propio Kant empezó por una teoría del cielo, empezó por el saber de la naturaleza antes de reflexionar sobre ese mismo saber y mostrar que en el fondo era un cierto autosaber. Ello no obstante, el desarrollo de una filosofía de la Naturaleza, o del mundo, en una filosofía del yo representa un nivel superior al desarrollo que sigue Hegel en esté capítulo sobre la consciencia. Lo que con más precisión corresponderá en la *Fenomenología* a ese paso histórico será el desarrollo de la razón buscándose a si misma en el ser. Si la dialéctica de la consciencia prefigura ya en sus líneas generales el tránsito de una filosofía del mundo a una filosofía del yo —y ello principalmente en el capítulo final sobre el entendimiento—, se hace preciso señalar que se trata para Hegel en este caso de un estudio más elemental. El objeto de la consciencia no es todavía el objeto de la razón, no es calificado todavía como *mundo;* es el objeto en el estadio más simple, un objeto extraño a toda razón; en el punto de partida es solamente lo dado y nada más que lo dado. Por ello, la primera dialéctica, la de la certeza sensible, hace pensar más bien en los temas de la filosofía griega, en los de la filosofía platónica o del escepticismo antiguo, que Hegel había estudiado en un artículo aparecido en la revista de Schelling sobre *las relaciones entre el escepticismo y la filosofía.*[163] El segundo capítulo dedicado a la percepción corresponde la noción de «cosa», distinta de sus propiedades, y que, sin embargo, se define por ellas. Se trata aún de la percepción común, y el estudio que hace Hegel de la consciencia perceptiva parece a menudo inspirado en una filosofía que siguiera estando al nivel de la percepción

---

[162] De ahí el titulo que damos a esta parte de nuestra obra: *La génesis fenomenológica del concepto (Begriff).* De la misma manera que la *lógica* presenta una génesis ontológica del concepto en su primera parte —la lógica objetiva— así también la *Fenomenología* nos muestra cómo *en* el curso de sus experiencias la consciencia se convierte en concepto, es decir, la «Vida» o la «Autoconsciencia». Esta génesis es solamente para *nosotros,* que recogemos las experiencias de la consciencia.

[163] HEGEL, *Erste Druckschriften* (Werke, ed. Lasson, I. p. 161).

común y comenzara, sin embargo, a criticarla, tal como hace Locke. Finalmente, en el capítulo sobre el entendimiento —el que nos hace pasar de la consciencia a la autoconsciencia— el objeto ya no está inmediatamente dado, ya no es la cosa de la percepción, sino la fuerza o la ley. Indudablemente, se puede pensar aquí en el dinamismo de Leibniz o en la filosofía de la Naturaleza de Newton; pero, en nuestra opinión, Hegel no se preocupa tanto de redescubrir la ciencia de la Naturaleza como de hallar aquello que en la consciencia común —por debajo de la ciencia (de la Naturaleza)— la deja presentir. Insistimos sobre este punto: el estudio de Hegel es el estudio de la consciencia común y no el estudio de una consciencia filosófica y, sin embargo, aunque no se nombre a ningún filósofo, utiliza la historia de la filosofía para precisar y desarrollar su análisis. El objetivo es siempre llevar la consciencia a la autoconsciencia, o mejor, mostrar que la consciencia llega hasta allí por sí misma, mediante una especie de lógica interna que ella ignora y que el filósofo descubre siguiendo sus experiencias.[164]

Podríamos resumir los tres capítulos de la consciencia —certeza sensible, percepción, entendimiento— diciendo que para nosotros y solamente para nosotros el objeto de la consciencia pasa a ser lo que Hegel llama concepto *(Begriff)* y que no es otra cosa que el *sujeto* desarrollándose, oponiéndose a sí mismo y volviéndose a encontrar en esa oposición. Los tres momentos del concepto —universalidad, particularidad, singularidad— no deben ser considerados como yuxtapuestos, sino que el universal, que Hegel en la *Gran lógica*[165] compara al *poder absoluto* o al *amor,* sólo es él mismo siendo su otro. En tanto que universal separado, es particular, la *determinación;* en efecto, lo indeterminado es una cierta determinación, como en estética la ausencia de situación de las figuras escultóricas destinadas a simbolizar ingenuamente el todo sublime es una abstracción, una oposición a la situación determinada.[166] Lo universal es, pues, lo particular, o mejor, es él mismo y su otro, lo uno que es en lo múltiple. Lo particular, por su parte, es decir, lo determinado, no está *absolutamente* determinado más que en la medida en que niega su particularidad y la supera, o en cuanto que negatividad absoluta es negación de la negación. Es la singularidad, el retorno a la inmediatez, pero esta inmediatez es algo que tiene la mediación en sí misma porque es negación de la negación, movimiento interno de lo inmediato que se opone a sí mismo o se convierte en lo que es. Para captar todo el pensamiento hegeliano resulta indispensable comprender este punto de partida de toda la filosofía hegeliana, la intuición de la Vida o del Yo que se desarrolla oponiéndose a sí mismo y volviéndose a encontrar. La forma lógica que cobró este punto de partida en el período de Jena no hizo otra cosa que ocultar el germen inicial y darle progresivamente una consistencia intelectual.[167] Lo verdadero es sujeto o concepto, lo cual equivale a decir que lo verdadero es ese movimiento del devenir lo que es o plantearse a sí mismo. Así, pues, lo verdadero no es lo inmediato, sino «la inmediatez que ha llegado a ser».[168]

---

[164] Para Hegel no existe duda alguna de que hay además una cierta relación entre esas experiencias de la consciencia y los sistemas de filosofía. La historia de la filosofía forma parte de la filosofía misma *y.* como ya escribiera Novalis (W., III, p. 183), «el autentico sistema filosófico debe contener la historia pura de la filosofía».

[165] Es decir, la *Wissenschaft der Logik,* 1812. Se acostumbra a designarla con el nombre de *Gran Lógica* por oposición a la *Lógica* de la *Enciclopedia,* llamada *Lógica menor.* La comparación entre concepto y «omnipotencia» o «amor» se halla en el tomo II de la *Gran Lógica* ed. Lasson. IV. p. 242).

[166] Traducción francesa de las *Lecciones sobre Estética* (ed. Aubier, t. 1., p. 239).

167 *Cf.* nuestro artículo sobre la filosofía hegeliana de Jena en «Revue de Métaphysique et de Morale», 1936. En él mostramos cómo Hegel se esfuerza en dar una forma lógica a su intuición de lo Infinito, que es «tan inquieto como lo finito».

[168] *Phénoménologie*, I, pp. 19-20 (*Fenomenología,* p. 17).

En el prólogo a la *Fenomenología* Hegel intentará hacer comprender esta base de todo su sistema filosófico *y* oponer su concepción de lo verdadero que incluye en sí la mediación a todo sistema que plantee la verdad, lo verdadero como un inmediato, como un ser, como una sustancia que estuviera más allá de la mediación. Para Hegel, la mediación no es algo extraño a lo verdadero, sino que forma parte de éste, o, dicho con otras palabras, lo verdadero es sujeto y no sustancia. Lo verdadero no es lo inmediato en cuanto tal, lo que es y sigue siendo igual a sí mismo; «es el autodevenir, el círculo que presupone y tiene en el comienzo su propio fin como objetivo, y que se hace efectivamente real sólo por medio de su actualización desarrollada y su fin».[169]

No era algo superfluo recordar esos textos antes de abordar el estudio del punto de partida de todo el desarrollo fenómenológico —la consciencia sensible o el saber inmediato, es decir, el saber *de* lo inmediato. En efecto, en este texto Hegel nos muestra cómo la consciencia parte de una igualdad que después será su fin, el objetivo que se esforzará por alcanzar o recuperar reflexivamente. Dicha igualdad es la de la certeza —subjetiva— y de la verdad —objetiva. Todo el desarrollo fenomenológico por completo se debe a este origen y tiende a reconstruirle, puesto que «en el comienzo tiene su propio fin como objetivo». En este sentido habrá que comparar el saber absoluto, capítulo final de la *Fenomenología*, con la certeza sensible, capítulo inicial. Pero mientras que en la certeza sensible lo inmediato es, en el capítulo final se ha convertido en lo que es, se ha actualizado gracias a una mediación interna. En el capítulo inicial, verdad y certeza son inmediatamente iguales; en el capítulo final, la certeza, es decir, ía subjetividad, se ha puesto a sí misma en el ser como verdad, y la verdad, es decir, la objetividad, se ha mostrado como certeza, como autoconsciencia. La identidad no es ya inmediata sino que pasa a serlo a través de todo el desarrollo anterior. Entonces la consciencia pone lo verdadero como sujeto, la propia consciencia es lo verdadero. Hegel lo expresa de otra manera diciendo que lo absoluto es el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu. [170]

Por consiguiente, podemos considerar la certeza sensible de que parte la consciencia como su mayor verdad y como su mayor error a la vez. Dicha consciencia cree poseer el conocimiento más rico, el más verdadero y el más determinado, pero precisamente allí donde se imagina ser el más rico este conocimiento es el más pobre, y el más falso precisamente cuando se imagina ser el más verdadero, y, sobre todo, el más indeterminado precisamente cuando se imagina que es el más determinado. Ello no obstante, esta riqueza, esta verdad, esta completa determinación no es pura ilusión; son únicamente aspectos, son solamente una «*doxa*». La prueba de este enfoque revelará la inversión dialéctica, pero el movimiento del enfoque subsistirá y, a través del calvario de la mediación, la consciencia volverá a encontrar como su propia y cierta verdad la identidad de la que había partido. Al término de la Fenomenología, a propósito de la encarnación de Dios en el cristianismo, Hegel escribirá: «Lo que denominé consciencia sensible es justamente esta pura abstracción, este pensamiento para el que el ser, lo inmediato, es. Así, pues, lo ínfimo es al mismo tiempo lo supremo; lo revelado que emerge enteramente a la superficie es justamente por ello lo más profundo.»[171]

---

[169] *Phénoménologie,* I, p. 18 (*Fenomenología,* p, 16).

[170] Fue el cristianismo quien reveló la subjetividad de lo absoluto o de lo verdadero y todo el esfuerza posterior de la filosofía ha ido dirigido en el sentido de comprender que «lo absoluto era sujeto». En el Prólogo a la *Fenomenología,* Hegel escribe: «Que la sustancia sea esencialmente sujeto es algo que queda expresado en la representación que anuncia lo absoluto como espíritu, el .concepto más elevado perteneciente a los tiempos modernos y a su religión.» Descartes dice que Dios es «causa de sí», y Boehme, de una manera todavía ingenua y bárbara, entrevé esta subjetividad y esta vida de Dios que es *Mysterium magnum revelans seipsum.*

[171] *Phénoménologie,* II, pp. 267-265 *(Fenomenología,* p. 440).

Lo que para nosotros, filósofos que seguimos a la consciencia en su experiencia, debe resultar de su movimiento a través de la certeza sensible, la percepción, y el entendimiento es el concepto bajo una forma todavía inmediata, la Vida, después el Espíritu. Hegel lo dice explícitamente en el capítulo sobre la religión revelada que acabamos de citar: «Así, mediante el conocimiento de la consciencia inmediata o de la consciencia del objeto que es, mediante su movimiento necesario, ha nacido para nosotros el espíritu que se sabe a sí mismo.»[172] En efecto, el objeto que toma en consideración la certeza sensible es lo inmediato, lo verdadero como inmediato, es decir, el ser o lo universal opuesto todavía a las determinaciones o a la singularidad, pero ya en la percepción el objeto es la cosa vinculada a sus propiedades, lo universal combinado con lo particular; finalmente, en el entendimiento la cosa no es más que un substrato .inerte, separado de sus determinaciones, pero que se convierte en la fuerza que se expresa en su exteriorización o la ley que une los distintos términos. El objeto mismo ha pasado a ser por fin la autoconsciencia en sí, el concepto que ya no yuxtapone lo universal y lo particular, sino que es su movimiento, su devenir. Al nivel de la segunda parte de la Fenomenología, la autoconsciencia, el concepto inmediato es la Vida, que luego debe convertirse en Espíritu. Así, pues, se puede decir perfectamente que los tres capítulos mencionados constituyen para nosotros una génesis de lo que Hegel llama concepto a través de las experiencias de la consciencia. Al mismo tiempo, como hemos indicado, la consciencia pasa a ser para sí misma autoconsciencia.

I. La certeza sensible

I. *La certeza sensible. Consideraciones generales.* Es importante, por consiguiente, analizar en detalle el primer capítulo de la dialéctica hegeliana. Se trata de una crítica de todo el saber inmediato al mismo tiempo que de un tránsito de la certeza sensible a la percepción.. Además, la crítica que Hegel hace de la certeza sensible se inspira ampliamente en la filosofía griega. Algunos años antes Hegel había impartido en Jena un primer curso de historia de la filosofía y había meditado sobre el sentido de la «*skepsis*» antigua en oposición al empirismo moderno, como revela, un artículo particularmente importante que publicó el año 1807 en la revista de Schelling sobre *las relaciones entre escepticismo y filosofía.* Sin exagerar, como hace Purpus,[173] la precisión de todas las alusiones de este capítulo a la filosofía griega, uno no puede dejar de sorprenderse ante las semejanzas entre la primera dialéctica de la *Fenomenología* y la de los antiguos filósofos griegos —Parménides o Zenón—, pero sobre todo da la impresión de que Hegel está pensando en Platón.

El punto de partida de Hegel es la situación de la más ingenua consciencia. En la *Filosofía del espíritu* de la *Enciclopedia* mostrará cómo la consciencia sensible, la forma más baja de la consciencia, se desarrolla a partir del alma de la *antropología.*[174] El alma que siente no se distingue aún de su objeto. Experimenta en sí todo el universo del que ella es reflejo inconscientemente, es_ decir, sin ponerlo enfrente de sí. Pero el momento de la consciencia aparece como el momento de la separación, de la distinción entre sujeto y objeto, de la certeza y de la verdad. El alma ya no siente, sino que es consciente, es decir, tiene una *intuición* sensible. Esta distinción está presente al principio de la *Fenomenología* en su forma más simple. La consciencia sabe inmediatamente del objeto, referencia inmediata de la unidad tan próxima como posible. «Sin

[172] *Phénoménologie*, II, p, 264 *(Fenomenología, 438).*
[173] PURPUS, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel* (1905), *y Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel* (1908).
[174] HEGEL, *Werke,* ed. Lasson, t. V, p. 369.

embargo, la relación inmediata de hecho no significa más que la unidad.»[175] Hegel no podía dejar de establecer esta primera distinción, ya que precisamente en la fenomenología partía de la consciencia. Pero los dos términos se plantean en su igualdad. Naturalmente hay saber, es decir, distinción entre certeza y verdad, pero este saber es inmediato, es decir, que la certeza es en él igual a la verdad, pues si así no fuera el saber sobrepasaría su objeto o el objeto sobrepasaría el saber, lo que tanto en un caso como en otro haría intervenir una cierta reflexión, una diferencia como mediación. Por eso, dice Hegel, este saber aparece inmediatamente como el más rico, no tiene límite en el espacio ni en el tiempo, ya queso despliega infinitamente, siendo el espacio y el tiempo como el símbolo mismo de esa riqueza inagotable; aparece también como el más verdadero y el más exacto, el más determinado, pues todavía no ha descartado nada de su objeto sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud».[176] Pero ¿se trata únicamente de una ilusión? Tal es la pregunta que debe contestar la dialéctica interna de la certeza sensible.

Señalemos en seguida que el saber inmediato es saber *de* lo inmediato. «El saber que en primer lugar o inmediatamente constituye nuestro objeto no puede ser sino aquello que es saber inmediato, saber *de* lo inmediato o del ente.»[177] Al final de la *Fenomenología* Hegel mostrará cómo el saber absoluto retorna a la consciencia, presentándose en su inmediatez. «En efecto, el espíritu que se sabe a sí mismo, justamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo (lo que denominamos saber inmediato) y esta igualdad es en su diferencia la certeza *de* lo inmediato o la consciencia sensible, el comienzo del que partimos; el movimiento que debe realizar para destacarse de la forma del sí mismo es la suprema libertad y la seguridad de su saber de sí.»[178] Así, pues, el saber inmediato, con la diferencia implicada por la consciencia, es claramente saber *de lo inmediato o de lo que es.* Tal es la certeza sensible; sabe el ser y sabe únicamente el ser porque rechaza toda mediación o cualquier abstracción que pudiese alterar su objeto. La certeza sensible no se desarrolla en tanto que consciencia que se representa diversamente las cosas o las compara entre sí, ya que eso obligaría, una vez más, a que interviniese una reflexión y, por consiguiente, habría que sustituir el saber inmediato por un saber mediato. Si digo que es de noche o que esta mesa es negra empleo palabras que designan *cualidades* y que suponen comparaciones, que introducen una mediación en el saber. La noche o lo negro no corresponden únicamente a lo que yo experimento de forma inmediata, sino que designan también otras noches u otros objetos negros. Se trata, por tanto, de una operación de abstracción —Hegel dice de negación—, pues la noche no es precisamente esta o aquella noche determinada. Todavía podría hablarse menos de una cosa como la mesa, conocida únicamente por sus cualidades e inferida a partir de éstas. Si queremos describir la situación de la consciencia ingenua que sabe inmediatamente su objeto, debemos regresar, según la expresión de Hegel en la *Lógica,* al estado espiritual de los negros que ante la novedad de un objeto sólo son capaces de exclamar: «Aquí hay algo».

Por eso, a la pretendida riqueza de esta consciencia Hegel opone desde el principio lo que constituye su verdad efectiva. «Pero de hecho esta certeza se muestra expresamente como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que es capaz de decir de lo que sabe es esto: "es"; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa.»[179] Esta certeza es inefable, capta el *αλογον*. Pero ya eso mismo constituye para Hegel una razón que

---

[175] *Phénoménologie,* II, p. 188.
[176] *Phénoménologie,* I, p. 81 *(Fenomenología, p.* 63)
[177] *Phénoménologie,* I, p. 81 *(Fenomenología, p.* 63).
[178] *Phénoménologie,* II, p. 311 *(Fenomenología,* p. 472).
[179] *Phénoménologie,* I, p. 81 *(Fenomenología,* p. 63).

demuestra la impotencia de aquélla. Lo que es inefable, el *αλογον*, se apunta solamente, peí J no es alcanzado. Aquello que experimento sin poder expresarlo de alguna manera no tiene verdad. El lenguaje es lo más verdadero. «No nos representamos, desde luego, el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal. En otras palabras: no hablamos en absoluto de la misma manera que suponemos en esta certeza sensible. Pero, como vemos, el lenguaje es lo más verdadero. Llegamos incluso a refutar inmediatamente en él nuestra *suposición* y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje solamente expresa este algo verdadero, no resulta posible en modo alguno enunciar un ser sensible que nosotros suponemos;[180] un poco más adelante Hegel habla de la palabra que tiene la divina naturaleza de invertir inmediatamente mi suposición para transformarla en algo distinto y no dejarla expresarse realmente en palabras.[181] Esta filosofía del lenguaje, del *logos,* que se anuncia en Hegel desde el primer capítulo, hace pensar en las dialécticas platónicas. También para Platón el problema era el de la posible expresión del saber, del λογος, y las resistencias que nos opone.[182]

En cualquier caso, la certeza sensible o certeza de lo inmediato no puede decir su objeto so pena de introducir en él una mediación; lo experimenta, por tanto, en su unicidad inefable. Tanto el objeto como el yo que lo capta son singulares. «Por su parte, la consciencia es en esta certeza como puro yo; yo soy en ella como puro éste y el objeto, asimismo, como puro esto. El singular sabe un puro esto o sabe lo singular.»[183] Esta inefable i singularidad no es la singularidad que tiene en sí misma la negación o la mediación y, por consiguiente, encierra la determinación para negarla. Será necesario realizar un considerable progreso antes de que alcancemos la singularidad auténtica, la que es el concepto y que se expresará en el viviente o en el espíritu; ahora se trata de la singularidad inmediata o positiva que se opone a lo universal, pero que de hecho se identifica con ello, «Si no se dice de oigo más que es una cosa efectivamente real, un objeto exterior, entonces se dice solamente lo más universal que hay y, por ello, se enuncia mucho más su igualdad con todo que su diferencia. Si hablo de una cosa singular la estoy expresando más bien como enteramente universal, puesto que toda tosa es una cosa singular.»[184] Resulta evidente que decir «aquí» o «ahora», lo cual parece ser lo más determinado, es en realidad hablar de cualquier momento de tiempo o de cualquier punto del espacio. Lo más preciso es también lo más vago. Pero de una manera general, el ser que es lo inmediato, la verdad esencial de la certeza sensible, es él mismo todo ser y no es ninguno; es, por tanto, negación y no solamente posición, como se afirmaba al principio. La certeza sensible ilustra así el primer teorema de la lógica hegeliana, que consiste en que al poner lo inmediato, el ser se descubre como idéntico a la nada. La posición del ser se niega a sí misma.

De nuestro análisis hay que retener este punto esencial: el singular supuesto por la también singular certeza sensible es en realidad su propio contrario, es el más abstracto universal. La consciencia supone o apunta claramente hacia otra cosa, pero no puede decirlo y, por consiguiente, no alcanza aquello a lo que apunta. El lenguaje se niega a

---

[180] *Phénoménologie,*I, p. 84 *(Fenomenología,* p. 65.
[181] *Phénoménologie,* I. p. 92 *(Fenomenología,* p. 70).
[182] Uno de los profundos vicios del hegelianismo se pone acaso de manifiesto en esta filosofía del lenguaje y en esta concepción de la singularidad, que hará desaparecer das almas singulares porque son inefables. Para Hegel la singularidad es *negación* y no *originalidad* irreductible; o bien se manifiesta por medio de una determinación que es negación, o bien —en cuanto que singularidad verdadera— es negación de *la negación,* negación interna, lo cual puede llevarnos, desde luego, a un *sujeto universal* pero tiende a hacer desaparecer *los existentes singulares.*
[183] *Phénoménologie,* I, p. 82 *(Fenomenología,* p. 63)
[184] *Phénoménologie,* I. p. 91 *(Fenomenología,* p. 70).

ello. Resulta imposible, dice Aristóteles, definir el individuo sensible: «Si hay que definirte a ti, por ejemplo, y se le dice que eres un animal flaco o blanco, estaríamos ante un carácter que también hubiera podido atribuirse a otro.» [185]

Al criticar en este punto las pretensiones de la certeza sensible, Hegel critica todo saber inmediato, toda filosofía de la intuición o del *alogon*, filosofías que renuncian a pensar para conducirnos de nuevo a lo inefable, es decir al puro ser. El sentimiento de lo inefable puede aparecer ante sí mismo como infinitamente profundo e infinitamente rico pero no puede dar prueba alguna de ello, ni siquiera puede probarse a sí mismo, so pena de renunciar a su inmediatez. En cualquier caso, no pasa de ser la intuición en la cual «todos los gatos son pardos» o una profundidad que es lo más superficial que hay.[186]

Ello no obstante, al describir la situación de la consciencia sensible, estamos ocupando su puesto cuando lo que importa es que sea ella misma la que descubra la pobreza que se oculta detrás de su aparente riqueza. La dialéctica de la consciencia sensible debe ser su propia dialéctica y no la nuestra. ¿Cómo puede probar su saber inmediato y descubrir su carácter negativo, es decir, introducir la mediación, el universal? Si nos quedásemos en la pura y simple identidad de la certeza y de la verdad, esta consciencia no podría progresar, pero así tampoco sería consciencia o saber. Hay en ella una distinción, que es la de su saber y su objeto, y una exigencia, que es la de determinar la *esencia* de su saber. En realidad, en el puro ser que constituye la esencia de esta certeza entra en juego una multitud de singulares certezas efectivas. «Una certeza sensible singular, efectiva, no es solamente la pura inmediatez, sino que es también un ejemplo de ésta.»[187] Hegel emplea los términos «Beispiel», «Beiherspielen»; la certeza sensible singular está junto a la inmediatez absoluta, no hay penetración de lo universal y de lo singular, de la esencia y del accidente en este primer estadio de desarrollo. Ahora bien, la distinción entre lo esencial y lo inesencial es obra de la misma consciencia. Es ella misma la que distingue lo que es en sí y lo que es para ella. Si su verdad es lo inmediato, la consciencia se distingue a sí misma en tanto que certeza sensible de su esencia. Si reflexionamos sobre esta distinción nos encontramos con que la diferencia entre sujeto y objeto implica ya una cierta mediación. «Tengo la certeza, pero por medio de algo otro, la cosa, y ésta se halla también en la certeza por medio de algo otro, el yo.»

Así, pues, la consciencia se va trasladando ora junto al objeto I al que considera como esencial, ora junto a su certeza subjetiva, a la que entonces dará carácter de esencial, mientras que el objeto pasa a ser inesencial. Arrojada de esas dos posiciones en las cuales no descubrirá la inmediatez que es su esencia, volverá a la relación inmediata de que había partido considerando como esencial el todo de esa relación. El progreso desde el objeto al sujeto, desde el sujeto hasta el todo de la certeza sensible, es una progresión concreta; la mediación, externa al principio, acabará penetrando por completo la certeza sensible, que, desde entonces, no será ya el saber inmediato, sino el saber de la percep-

---

[185] Aristóteles, *Metafísica, Z,* 15.

[186] La completa unidad entre el ser y el saber del ser nos llevarla *más acá o más allá* de la consciencia cuya característica es la *distinción* de una certeza y de una verdad, de un saber y de una esencia. Más allá lo que hay un *saber absoluto* en el que el *ser* es al mismo tiempo *saber del* ser. Pero pensamiento especulativo (la lógica ontológica) es de tal naturaleza que su punto de partida, el *ser idéntico a la nada,* contiene la escisión *con otra forma.* En efecto, si *el ser* no es solamente *el ser,* si contiene la posibilidad de *saber* ser, de la cuestión del ser, esto quiere decir que es su negación, El principio de la *Lógica* y el de la *Fenomenología* coinciden (cf. VII parte: «Fenomenología y Lógica»).

[187] *Phénoménologie,* I, p. 82 *(Fenomenología,* p. 84). Para comprender esta distinción hay que acordarse de lo que nos damos con la consciencia misma: la distinción de una verdad (la esencia, el en-sí) y de una certeza. Aquí la verdad es, para la consciencia, *lo inmediato,* pero su certeza es para ella distinta de esta verdad: «Al mismo tiempo esto otro no es solamente para ella sino que también es externo a esa relación o *en sí,* el momento de la verdad» *(Phénoménologie,* I, p. 73).

ción. Vamos a estudiar, distinguiéndolos, los tres momentos siguientes: 1. Aquel en que el objeto es puesto come esencial; esta dialéctica conduce al ser de Parménides en oposición a la opinión, a la δοξα, pero ese ser se muestra como lo contrario de un inmediato, como la abstracción o la negación (términos que son equivalentes para Hegel). 2. Aquel en que la opinión, el saber subjetivo es puesto como lo esencial en oposición al ser vacío de la fase anterior; esta dialéctica conduce al «hombre como medida de todas las cosas» de Protágoras, pero el propio yo así alcanzado no deja de ser, igualmente, una abstracción. El yo es tanto este yo único como el yo en general, todos los yo. Sin embargo, la relación entre lo universal y lo singular es más profunda en esta segunda fase que en la precedente. 3. Aquel en que la certeza sensible es puesta en su unidad concreta, el todo de la realidad que es «unidad del que siente y de lo sentido». Pero esta unidad revela que incluye en sí una indudable multiplicidad y que es una mediación de diversos «aquí» y «ahora». La *cosa,* unidad de propiedades diversas y negación de su separación, ha nacido *para nosotros.* El objeto y el yo no son ya inmediatos, sino que uno ha pasado a ser *cosa extensa* y el otro se ha convergido en *cosa pensante.*

II. *El lado del objeto. El ser de Parménides y la opinión.* El saber debe medirse con su norma, con lo que para él es la esencia. Ahora bien, en el caso de la certeza sensible, su norma es su inmediatez. La primera experiencia será aquella en que el ser es puesto como esencia, lo inmediato es él mismo; en cambio, el saber es lo inesencial y lo mediatizado; es un saber que puede ser o también no ser. «Pero el objeto *es,* es lo verdadero y la esencia; es indiferente al hecho de ser sabido o no, continúa siendo aun en el caso de que no sea sabido. En cambio, si el objeto no es, no hay saber.»[188] El privilegio del ser sobre el saber se basa en su permanencia. Pero, ¿en qué consiste esta permanencia, cuál es la experiencia que la consciencia hace de su objeto para que permanezca a despecho de las vicisitudes de la certeza subjetiva, la cual no es más que un ejemplo, un lado de la inmediatez de su objeto? No vamos a preguntarnos lo que este objeto es de verdad, sino que vamos a considerar solamente cómo lo tiene en sí la certeza sensible.[189]

Lo que así resulta *independiente* de todo saber es el ser de Parménides, pero la consciencia sensible no se eleva hasta semejante pensamiento filosófico. Con todo, es este momento de la lógica el que expresa su verdad. En efecto, no puede decir más que «esto es», poniendo así el carácter absoluto de este ente independientemente cíe toda mediación. Este ser es el ser necesario y esta necesidad no es más que la reflexión inmediata del ser en sí mismo. «Es porque es.»[190] Sin embargo, Parménides debía distinguir del ser (το ον) la opinión (δοξα), de la misma manera que la consciencia sensible, debe distinguir de este ser su suposición[191] *(Meinung).* El saber de lo sensible

---

[188] *Phénoménologie,* I, p. 83 (*Fenomenología,* p. 64).

[189] Mientras que para nosotros ambos términos son alternativos, para la certeza sensible al principio es el ser *lo inmediato y* lo que vale en sí independientemente del saber que tengamos sobre él. En efecto, el realismo del ser es algo característico de la consciencia ingenua: «En esta consciencia un momento está puesto como lo que simple c inmediatamente es o como la esencia —es el *objeto*—; en cambio, el otro momento está puesto como lo inesencial y mediado: lo que en esto no es en sí. sino solamente por medio de otro yo un saber que solo sabe el objeto porque el *objeto* es, un saber que puede ser o no ser» *(Phénoménologie,* I, p. 83) (*Fenomenología,* p. 64).

[190] *Phénoménologie,* I, p. 82 (*Fenomenología,* p. 63).

[191] Hyppolite vierte el término alemán «*Meinung*» por «*visée*» que hemos traducido aquí por «suposición» respetando el término impuesto por W. Roces en la edición castellana de la. *Fenomenología del Espíritu* (cf. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu.* FCE, México, 1966, pág. 3, nota del traductor). El correspondiente término francés «*viser*» lo hemos traducido por «suponer» y alguna vez por «apuntar». *(N. del T.)*

prueba por sí mismo su propia inconsistencia con respecto a este ser que es su verdad y su esencia. Al considerar la experiencia de tal inconsistencia veremos cómo la certeza sensible descubre por sí misma que ese ser, que es su verdad esencial, no es tal más que gracias a la negación. En vez de ser el ser inmediato, es la abstracción, lo universal, como la negación de todo «esto» particular, primera manifestación negativa de lo Universal en la consciencia.

La cuestión esencial es la siguiente: ¿qué es lo que queda en la certeza sensible? «Si tomamos el *esto* en el doble aspecto de su ser como *ahora* y como *aquí*, entonces la dialéctica que hay en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo.»[192] En efecto, la certeza sensible no tiene derecho a elevarse por encima de estas nociones —el esto, el aquí y el ahora. Al decir «ahora es de día o esto es un árbol» introduce en su saber determinaciones cualitativas que se oponen a la inmediatez que la certeza sensible requiere para su objeto. «Las nociones de noche, día, árbol, casa son términos genéricos que no podemos utilizar todavía y que pertenecen a una consciencia mucho más evolucionada. Son términos que suponen una clasificación por géneros y especies que no puede hallarse presente en el más informe de todos los conocimientos, la certeza sensible inmediata.»[193] En efecto, dicha clasificación requiere una comparación, una elevación de la consciencia por encima de lo que le es dado inmediatamente: introduce, por tanto, con la particularidad específica, la mediación en el objeto. Pero es precisamente esta mediación lo que la consciencia sensible debe rechazar, so pena de ver cómo desaparece lo que constituye su esencia.

Si ahora Hegel utiliza nociones como el día, la noche, el árbol y la casa es porque resulta imposible no emplearlas en el juicio que de una u otra manera debe poder enunciarse. Sin embargo, la certeza sensible no las toma como lo que son, determinaciones particulares que suponen todo un sistema de mediaciones en el saber sino que las toma como la pura esencia de la inefable cualidad del esto. Así, pues, si hacemos la pregunta, ¿qué es el ahora?, v se nos responde: «el ahora es la noche», eso no significa en absoluto una comprensión de lo que designa el término genérico *noche*, sino que se trata simplemente de una calificación de este ahora que, *de jure*, no puede ser dicho, sino únicamente Supuesto en su singularidad. Tal es lo que pone de manifiesto la continuación de esta dialéctica. En efecto, el ahora debe conservar su ser si no quiere perder su carácter de verdad y de inmediatez; sin duda es, pero ¿qué es lo que es si cuando, por ejemplo, vuelvo a ver esta verdad escrita al mediodía[194] debo enunciar este nuevo juicio: ahora es mediodía? Así, pues, el ahora es diferente de sí mismo. ¿Qué es lo que se conserva cuando la consciencia prueba la inconsistencia del ahora? ¿Qué es lo que queda del ser cuando el saber cambia? Esta perpetua alteración del ahora es lo que Jenófanes y más tarde los escépticos griegos llamaron apariencia, lo que no es. Él ahora no se muestra, por tanto, como un ente; cambia sin cesar o, mejor aún, es siempre otro. Sin embargo, se dice todavía *ahora*. Pues bien, el ahora que se conserva y cuya permanencia es la verdad de esta consciencia no es un término inmediato, lo que pretendía ser, sino algo *mediatizado*. Ello se debe a que la noche y el día pasan por él sin alterarlo en nada, es su negación (lo que para Hegel caracteriza la abstracción misma, toda abstracción es negación). No es ni la noche ni el día y, sin embargo, puede muy bien ser noche o día. «No se ve afectado en nada por su ser-otro.» Tal es precisamente la primera definición de lo universal. «A esta entidad simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello y para la cual es también indiferente ser

---

[192] *Phénoménologie*, I, p. 83 *(Fenomenología*, p. 64).
[193] ANDLER, artículo citado en «Revue de Métaphysique et de Morale», julio-septiembre de 1931, p. 322.
[194] *Phénoménologie*, I, p. 63 (*Fenomenología*. p. 84).

esto o aquello, la denominamos un universal.»[195] Así, pues, lo universal es, en realidad, lo verdadero de la certeza sensible.

La dialéctica que acabamos de desarrollar para el ahora se reproduce con el aquí. «Aquí hay un árbol», pero si me vuelvo, hay una casa. Tales diferencias son rechazadas por no ser más que opiniones; no tienen todavía la consistencia que va a conferirles la mediación. El aquí no es, por tanto, un árbol ni una casa, puede ser lo uno o lo otro. No se ve afectado por su ser otro. Es el aquí universal, indiferente a lo que pasa en él; igualmente, el *esto* es indiferente a todo lo que puede ser, es el esto universal lo mismo que el ahora es el ahora universal y el aquí es el aquí universal. El resultado de esta experiencia no es otro que el que habíamos anunciado; la verdad de la certeza sensible es el ser, el espacio universal, el tiempo universal, pero este ser, este espacio y este tiempo no son lo que pretendían, es decir, datos inmediatos. Son porque no es otra cosa y «por consiguiente, lo que permanece no es ya aquello que nosotros suponemos como ser, sino el ser con la determinación de ser la abstracción o lo puramente universal y nuestra suposición, según la cual lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal, resulta ser lo único que queda frente a ese ahora y ese aquí vacíos e indiferentes».[196]

Nuestro punto de partida era el aquí y el ahora inefables pero positivos; lo que hemos descubierto es la negación que existe en ellos. Sólo son por la negación de su ser-otro. La singularidad pasa a ser universalidad, pero esta universalidad no es positiva, se muestra como la pura abstracción y, sin embargo, como el elemento simple que es tal por medio de lo otro. Lo que subsiste, indiferente a lo que no sea él, es un esto universal, base de todos los estos, un ahora universal que es el tiempo en el cual el ahora se repite indefinidamente manteniendo su igualdad consigo mismo a pesar de su alteración, un espacio en el que se sitúan todos los puntos particulares. Lo que esta experiencia ha ganado es la primera noción de lo universal opuesta a lo singular y mediatizada por él; pero la particularidad de la determinación, la particularidad que expresa la mediación y que habrá de aparecer en la percepción no ha sido fijada todavía. La cualidad que sin duda había en lo inefable del esto sensible ha sido más bien negada y lo que queda ante nosotros ya no es la noche o el día y lo universal, sino el aquí abstracto como singularidad y universalidad, el ahora como singularidad y universalidad. La dialéctica que corresponde a ese estadio es la de la cantidad pura en el campo del espacio y del tiempo, tal como se expresa en los argumentos de Zenón de Elea. La dialéctica ha abandonado la cualidad en el tránsito del esto singular al ser, en general, en el esto universal, pero queda una dialéctica de lo uno y lo múltiple. En efecto, todos los ahora, como los aquí, son idénticos y esta identidad que constituye su comunidad es la continuidad del espacio y del tiempo; pero, por otra parte, todos ellos son diferentes., y esta diferencia es lo que constituye la continuidad del número. Sólo que esta diferencia es una diferencia supuesta; es una diferencia indiferente y cada punto del espacio es idéntico al otro como cada momento temporal. Desde que es parte de su identidad o de su continuidad se llega necesariamente a su diferencia y se cae en la discontinuidad; cuando se parte de la discontinuidad, es decir, de su diferencia, se vuelve a caer necesariamente en su igualdad, en su continuidad. Todos los «unos» son a la vez distintos e idénticos. Tal es, en el terreno de la cantidad, la oposición de la singularidad, *el uno distinto de los otros* (esta diferencia no es todavía más que una diferencia supuesta, no se trata del ser para sí o de la verdadera singularidad que tiene la negación en sí misma) y el *uno absolutamente idéntico a todos los demás* (el universal, aunque

---

[195] *Phénoménologie, I,* p. 84 (*Fenomenología,* p. 85). Lo que con esta dialéctica acabamos de obtener es una primera definición de lo universal, pero como ser de «la pura abstracción», condición para cualquier otra abstracción; y lo que en este universal ha aparecido como esencial es la negación.
[196] *Phénoménologie,* I, p. 85 *(Fenomenología,* p. 65).

este universal no se opone así mismo y no sea el verdadero universal).

III. *El lado del sujeto.* En un principio la certeza sensible había puesto su verdad en el objeto. El objeto era, era la esencia; en cambio, el saber era lo inesencial; ahora la certeza sensible debe invertir su primera hipótesis. En efecto, el objeto se ha mostrado a la consciencia como lo inmediato; su ser más bien se le ha aparecido como algo puesto por la negación. Es porque hay otra cosa, el saber precisamente, que no es. Así, pues, no queda más remedio que volver sobre este saber que es ahora lo Único inmediato y, en cambio, hacer del ser lo inesencial. Tal es la posición de los sofistas griegos; y la consciencia sensible piensa preservar su inmediatez abandonando *el dogmatismo del ser* para pasar al *fenomenismo subjetivo.* «Así, pues, la fuerza de su verdad se encuentra ahora en el yo, en la inmediatez de mi ver, de mi oír, etc..»[197] El «ahora es de noche» no designa ya el ser en sí inmediato de la noche, sino su ser para mí. La verdad es lo que yo experimento inmediatamente en tanto que yo lo experimento. Se trata de la tesis de Protágoras recogida por Platón en el *Teeteto.* «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, de las que no son en tanto que no son»,[198] de donde *Teeteto* sacaba la conclusión de que la ciencia no es más que sensación.[199] Hegel dice al respecto que «la verdad está en el objeto en tanto que objeto mío o en mí suposición; es porque yo sé de él».[200] Ahora es noche o día porque yo lo veo como tal y no porque en sí sea de esa manera. La verdad es mi verdad, que entonces es inmediata. Hegel juega con la analogía del *«Mein»* y del *«Meinen».* Este idealismo subjetivo no conoce ya otra cosa que lo que experimenta el yo. Pone siempre como verdad el yo o el hombre de Protágoras.

Sin embargo, esa posición experimenta la misma dialéctica que la posición precedente. La verdad está en el yo que sabe, pero ¿qué yo? «Yo, *éste,* veo el árbol y afirmo que el árbol está aquí, pero otro yo ve la casa y afirma que aquí no hay un árbol sino una casa.»[201][202] Ahora bien, las dos afirmaciones tienen la misma autenticidad, la misma inmediatez. Una de esas Verdades desaparece en la otra y a la inversa; lo que queda no es ya este yo único e inefable, sino el yo universal que desde el lado del sujeto resbala hacia el esto, el ahora y el aquí universales. La misma refutación aparece en el *Teeteto* de Platón, cuando Sócrates argumenta: «¿No dice[203] que las cosas son para mí tal como se me aparecen, y para ti también tal como se te aparecen? Ahora bien, tanto, tú como yo somos hombres.»[204] La dialéctica que sigue Hegel es una refutado: ingenua —tan ingenua como es este idealismo— del solipsismo. La interacción de los yo singulares (atracción y repulsión en el sentido de la identidad y la diferencia como entre los «uno» espaciales) no deja de prefigurar en ese estadio de la consciencia una dialéctica superior, la de la unidad de los yo singulares en el yo universal, «En efecto, lo qué en esta experiencia no desaparece es el yo en cuanto universal, cuyo ver no es ni la visión del árbol ni la visión de esta casa, sino el simple ver mediado por la negación de

---

[197] *Phénoménologie,* I, p. 85 (*Fenomenología,* p. *66)*

[198] Literalmente: «...de las que son como medida de su ser y de las que no son como medida de su no-ser.» Tal es también la versión castellana que de *Teeteto.* 152 a da J. A. Míguez, Aguilar, Buenos Aires, 1960. *(N. del T.).*

[199] PLATÓN, *Teeteto,* 152 a.

[200] *Phenoménologie,* 1, p. 85 *(Fenomenología,* p. 66).

[201] Literalmente: «...afirmo el árbol como el aquí... y afirma que el aquí no es un árbol sino una casa.» *(N. del T.)*

[202] *Phenoménologie,* I. p. 86 *(Fenomenología,* p. 66).

[203] Protágoras. *Cf. Teeteto,* 152 *a.* La respuesta de Sócrates a esa pregunta retórica que se hace a sí mismo y que constituye una refutación de la concepción atribuida a Protágoras (y a Heráclito y a Empédoeles) es el tema básico del diálogo platónico *Teeteto, o de la ciencia. (N, del T.)* .

[204] PLATON, *Teeteto 152 .a.*

esta casa y que, sin embargo, permanece simple e indiferente ante lo que todavía está en juego, la casa, el árbol, etc.»[205]

Todavía es posible otra refutación de este saber inmediato, sin tener que recurrir a la pluralidad de los yo; basta con comparar mi saber en dos momentos distintos: ahora es de día porque lo veo, pero es de noche por la misma razón. El yo persiste en esta diferencia y sigue siendo igual a sí mismo. La verdad de mi suposición, como suposición mía, es por tanto el yo como yo universal; pero resulta sintomático que Hegel haya elegido la refutación que supone la pluralidad de los yo. Tal refutación conduce, efectivamente, a ese yo común que es uno de los presupuestos esenciales de su filosofía: «Este yo que es un nosotros, este nosotros que es un yo.»[206] Justificadamente, Andler cita a este respecto un texto de la lógica: «Una de las consideraciones más profundas y más justas de la *crítica de la razón pura* es la de que la unidad, que constituye la esencia del concepto, debe reconocerse como la unidad sintética primitiva de la percepción, como la unidad del yo pienso o de la autoconsciencia. Es necesario, por tanto, reconocer en nosotros mismos dos yoes que no son separables. El yo sensible, que soy una certeza sensible particular está así situado en el yo universal que le pone, pero sin los yo singulares no habría yo universal.»[207]

La argumentación, que en lo referente al objeto nos hacía pasar al ser en general, al espacio y al tiempo, nos obliga a pasar ahora, en el punto de vista del sujeto, al yo universal. «Es cierto que supongo un yo singular, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en ti ahora y en el aquí, tampoco podemos hacerlo para con el yo... Igualmente cuando digo este yo singular, digo en general todos estos yo y cada uno de ellos es justamente lo que digo, este yo singular.»[208] Tampoco en este último punto alcanzamos una singularidad positiva. Nos figuramos ser el único y hallar en nosotros mismos, sin ninguna comparación con los otros, sin ninguna mediación, un yo inmediato; pero cada yo mantiene otro tanto. Su singularidad se convierte en universalidad. Se trata del mismo tránsito de lo singular a lo universal que se efectuaba en el espacio y en el tiempo. Cada yo es solo, es el único, pero todos ellos dicen lo mismo. En apariencia la dialéctica del yo no nos lleva más lejos que la dialéctica que tenía lugar con el objeto; sin embargo, hay un progreso. Entre el yo individual y el yo universal hay un vínculo más profundo que en el caso de objeto espacio-temporal. Lo universal se halla menos yuxtapuesto a lo singular; su penetración es más íntima. Y es precisamente esa penetración lo que constituye la verdad concreta hacia la cual tendemos.

Purpus, en su comentario, ha señalado claramente la importancia de la dialéctica de los yo desde el primer capítulo de la *Fenomenología:* «Esencia y experiencia del idealismo subjetivo —escribe— son señaladas aquí de una manera incomparable.»[209] Este idealismo que, en sus consecuencias, debería determinar el yo que se opone a él como sola apariencia, fracasa ante la rudeza de otro yo que pretende tener el mismo derecho y atribuirse ti mismo valor a sus determinaciones. Los dos yo quedan claramente transcendidos, uno en la idealidad del otro, y se encuentran así en la relación de identidad, de atracción, pero ambos se hallan también en esa relación como distintos el uno del otro (repulsión). Ahora el yo se ve a sí mismo y se limita en el otro y esta limitación del yo por sí mismo implica un progreso realmente esencial; hay aquí una relación dinámica, una mediación ya viva entre lo universal y lo singular, una

---

[205] *Phénoménologie*, I. p. 85 (*Fenomenología*, p. 66).
[206] *Phénoménologie*, I, p. 154.
[207] ANDLER, artículo citado, p. 324.
[208] *Phénoménologie*, I. p. 86 *(Fenomenología*, p. 661).
[209] Purpus, *Zur Dielektik des Bewusstseins nach Hegel*, p. 45.

mediación, *por* consiguiente, que es de un tipo distinto a la que se presentaba en el objeto, en el esto. Estamos ante un desfase entre una filosofía dogmática del ser y una filosofía idealista del yo. Ese desfase sólo desaparecerá cuando el yo se haya descubierto a sí mismo en el ser, cuando la consciencia se haya convertido en autoconsciencia.

Antes de pasar a la tercera experiencia, la que nos conducirá a la particularidad, debe señalarse que la argumentación hegeliana, por seductora *que* sea, sólo puede comprenderse aquí si se sabe ya hacia lo que tiende. No cabe duda —y ya hemos insistido en ello— de que Hegel no presupone como Fichte la autoconsciencia, el yo = yo; nos hace descubrirla en el desarrollo de la consciencia, pero para seguirle hay que admitir ese tránsito de lo singular a lo universal que en el plano del yo es la identidad originaria de este yo y del yo universal, de un «yo pienso» que transciende todo «yo pienso» singular y del «yo pienso singular». La autosuperación que se da cuando la consciencia descubre que así es, sólo significa algo al nivel de una filosofía transcendental. En otros términos: para determinar el sentido de la experiencia de la certeza sensible hay que saber ya que lo universal *y* lo singular deben penetrarse, o, mejor, que existe un universal que es negativamente.

IV. *Tercera experiencia. La unidad concreta de la certeza sensible.* La tercera experiencia nos obliga a salir de ese bascular entre lo singular y lo universal o de ese ir y venir de lo uno a lo otro. Al considerar como esencia de la certeza sensible esta certeza sensible en su integridad como acto común del que siente y de lo sentido alcanzamos una esfera más concreta; y la mediación no está ya al margen de una certeza sensible singular tomada como ejemplo *(Beispiel),* sino que se muestra en ella misma.

En la primera experiencia el objeto aparecía considerado como lo esencial, el saber como lo inesencial, pero el objeto se mostraba entonces como algo diferente de lo que se había supuesto, era el ser, es decir, un universal abstracto. En la segunda experiencia se suponía como esencial el yo inefable respecto a un ser inesencial, pero ese idealismo había de experimentar en sí la misma dialéctica; aunque apuntaba hacia la inmediatez no lograba alcanzar más que un universal abstracto, el yo en general que no es tal yo.

No queda otro remedio que volver al punto de partida, es decir, tomar en consideración la relación inmediata entre el saber y su objeto, sin pretender distinguir en ellos cuál es el término inesencial y cuál es el término esencial. La esencia es únicamente la unidad de esa simple relación: «Ahora es de día y yo f sé que es de día.»[210][211] Me niego a salir de esta certeza singular y a tomar en consideración otro ahora u otro yo.. Como, según Platón, hacían los heraclitianos, me niego a ¿argumentar situándome en el lado de) .objeto o en el lado del sujeto: «Admitamos —dice Sócrates— que no hay nada que nosotros podamos considerar como en sí y para sí. Comprobaremos entonces que lo negro, lo blanco y cualquier otro color resulta de la coincidencia de los ojos con la traslación propia que les origina y que todo color del que afirmamos su existencia singular no es ni lo que se aplica ni lo que es aplicado, sino algo intermedio, producto original para cada individuo.»[212][213]

Ya que esta certeza no quiere salir de sí misma tendremos que ir nosotros a ella para que nos indique el ahora único que ha supuesto pero la obligaremos a que nos lo

---

[210] Literalmente: «El ahora es día y yo lo sé como día.» (N. *del T.)*

[211] *Phénoménologie*, I, p. 87 (*Fenomenología*, p. 87).

[212] La versión del presente texto del *Teeteto* se hace, como es lógico, a partir de la traducción que del mismo da Hyppolite. De todas formas, hemos tenido presente la versión castellana de J. A. Miguez. PLATÓN. *Teeteto.* Aguilar. Buenos Aires, 1960, *(N. del T.)*

[213] Platón, *Teeteto,* 153 d.

indique. Ahora bien, este movimiento que no es todavía el acto de dar nombre a una cualidad tampoco es realmente *una operación de mediación.* «Se muestra el ahora, este ahora. Ahora, cuando se muestra, ya ha dejado de existir; el ahora que resulta ser inmediatamente un ahora distinto del que se muestra, y vemos que el ahora consiste justamente en que no es ya lo que es.»[214] Es verdad que ha sido, pero lo que ha sido no es, y de lo que se trataba precisamente era del ser. Así, pues, en el seno de una certeza sensible, y sin que el objeto o el saber tengan un privilegio esencial, hay ya una mediación; lo que se pone deja de ser enseguida lo que se ha puesto y, sin embargo, continúa siendo en su misma desaparición. Eso es lo que Hegel expresa por medio de esa primera dialéctica elemental que constituye el presente mismo (más rico y más concreto que el ahora): 1. Indico como verdad el ahora y lo niego, ya no es. 2. En consecuencia, digo que la verdad es que no es, que ha sido. 3. Pero niego otra vez esta segunda verdad, negación de la negación, lo cual vuelve a llevarme en apariencia a la primera verdad.[215] Sin embargo, no es eso lo que ocurre, pues el término al que he llegado es el primero por el que ha pasado esta negación, que ha negado su negación y que, por consiguiente, sólo es por medio de la negación de su ser-otro: «Pero este poner término reflejado en sí no es ya exactamente lo mismo que era al principio, es decir, algo inmediato, sino que es algo reflejado en sí o algo simple que sigue siendo lo que es en el ser-otro, un ahora que es muchos ahora»[216] el día, que comprende muchas horas, y las horas, que a su vez comprenden muchos minutos. Lo que subsiste es una cierta unidad en lo múltiple, un *quantum; y* una certeza sensible particular es la experiencia de esta mediación que constituye lo que ella pretende que sea inmediato. De aquí en adelante no se trata ya de un ahora o de un aquí, únicos e inefables, sino de un ahora o de un aquí que llevan la mediación en sí mismos, que son cosas que portan en sí a la vez la unidad de la universalidad *y* la multiplicidad de los términos singulares. Para nosotros una casa será un conjunto de propiedades coexistentes y una unidad de esas propieda-des, como un lugar determinado del espacio es un arriba y un abajo, una derecha y una izquierda. Lo que alcanzamos es un simple complejo de muchos aquí: «El aquí supuesto sería un punto, pero no es.» Al contrario, cuando se indica que es, el mismo acto de indicar no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que desde el aquí supuesto a través de muchos aquí conduce al aquí universal que es una simple multiplicidad de aquí lo mismo que el día es una simple multiplicidad de ahora.[217]

Lo que así hemos probado es una cierta penetración de lo universal y de lo singular, una cierta unidad de la diversidad; y esto es precisamente lo que la percepción, que será el nuevo objeto de la experiencia, va a revelarnos en «la cosa dotada de múltiples cualidades». Pero en el citado movimiento indicativo, la consciencia sensible sale de sí misma y tanto el objeto como el saber se han convertido para ella en algo distinto: realmente *percibe* y su objeto es una *cosa* con *múltiples* propiedades. En efecto, en la consciencia sensible la negación o la mediación son externas al ser o al saber. «La riqueza del saber sensible es algo propio de la percepción, no de la certeza inmediata, en la cual era solamente algo que pasaba al lado, pues únicamente es la percepción la que

---

[214] *Phénoménologie,* I, p. 88 *(Fenomenología,* pp. 67-68).

[215] A señalar aquí una primera dialéctica de la temporalidad: la negación en este movimiento procede del impulso hacia el *porvenir* que niega el ahora: esa negación conduce al *pasado* que ha sido *(gewensen),* el cual pasa a ser, por tanto, esencia, pero así se constituye en la negación de esta negación una unidad concreta que lleva la mediación en sí misma. Lo que Hegel dice en el prólogo a la *Fenomenología* (t. 1. p 19 de la edic. francesa) es precisamente que esta temporalidad constituye la mediación misma.

[216] *Phénoménologie, I,* p. 89. *(Fenomenología,* p. 68)

[217] *Phénoménologie, I.* p. 89 (*Fenomenología,* p. 68). Pueden compararse esos textos con la diferencia que Kant establece entre la forma de la intuición (diversidad pura) y la intuición formal (unidad de la sinopsis).

tiene la negación, la diferencia o la variada multiplicidad en su esencia.»[218] Podría decirse incluso que la esencia de la certeza sensible era el ser o el yo, separados de este ser único o de este yo único, pero que luego lo que se plantea es la multiplicidad en la unidad del ser, o el ser que tiene la negación en sí, la multiplicidad en el yo, o el yo que tiene la negación en sí. Tal es el segundo momento del concepto: la particularidad.

II. La percepción

Caracteres generales de la percepción. El punto de vista de la percepción es el de la consciencia común y, más o menos, de las diversas ciernas empíricas que elevan lo sensible a universal y mezclan determinaciones sensibles con determinaciones del pensamiento sin tomar consciencia de las contradicciones que entonces se manifiestan.[219] Y ello es así porque lo sensible no es conocido en su esencia más que a través de las determinaciones del pensamiento: «Únicamente ellas son lo que para la consciencia constituye lo sensible como esencia, lo que determina las relaciones de la consciencia con lo sensible y aquello a través de lo cual discurre el movimiento de la percepción y de su verdad.»[220] Creemos percibir el trozo de cera de que habla Descartes en la segunda meditación o el cristal de sal de que habla Hegel en el presente capítulo de la *Fenomenología* únicamente con nuestros sentidos o incluso con nuestra imaginación, pero en realidad interviene nuestro entendimiento. Percibimos una cosa extensa; ahora bien, la cosa en tanto que cosa nunca ha sido vista o tocada. ¿Qué sabemos de la cosa a no ser que no se agota en tal o cual determinación sensible? «Acaso —dice Descartes— se trate de lo que estoy pensando ahora, a saber: esa cera no era ni este dulzor de miel, ni este agradable olor a flores, ni este blancor, ni esta figura, ni este sonido.» La introducción de la negación es aquí significativa, y si citamos ese texto de Descartes cuyas intenciones en el análisis son muy diferentes de las de Hegel cuando contempla un cristal de sal es porque, además del paralelismo existente entre ambos ejemplos, podemos ver aquí un tipo de pensamiento análogo al de Hegel. La cosa que hay ante mi no es ni esto ni aquello, aunque sea capaz de ser esto y aquello e incluso de tomar formas que la imaginación no puede agotar. La cosa se expresa por medio de sus propiedades aun cuando sea solamente extensa; lo cierto es que subsiste en aquellas propiedades que percibimos en ella.[221] Percibir no es ya quedarse en lo inefable de la certeza sensible, sino que es superar lo sensible para alcanzar lo que Hegel llama un universal y que en el capítulo precedente se definía así: «Denominamos un universal a una entidad simple que es por medio de la negación, no es esto ni aquello y además es indiferente a ser esto o aquello.» El principio de la percepción es el universal que hemos visto surgir en el transcurso de la dialéctica de la certeza sensible y que, en lo sucesivo, se va a constituir en el nuevo objeto de la consciencia fenoménica. Todo es *una cosa,* la cosa extensa y la cosa pensante, el espíritu, Dios mismo; el dogmatismo precrítico no hace más que prolongar en una metafísica la actitud de la consciencia perceptiva, lo que Hegel expone en su prólogo a la *Lógica* de la *Enciclopedia* con el título de «Primera posición del pensamiento con

---

[218] *Phénoménologie*, I, p. 134.
[219] HEGEL, *Enciclopedia* (*Werke*, ed. Lasson, t. V, p. 373).
[220] *Phénoménologie*, I, p. 105 *(Fenomnología*, p. 79).
[221] Cf. el dado de que había Berkeley (*Principios*, 5, 49): «Sostendrán que la palabra *dado* designa un sujeto, una sustancia distinta de la dureza, de la extensión y de la forma que son sus predicados y existen en él; yo no puedo entenderlo... Un dado no se distingue en absoluto de esas cosas que se denominan sus modos o sus accidentes.

respecto a la objetividad».[222]

Sin embargo, lo universal tal como lo hemos visto aparecer, la *coseidad* como tal, no es sin la mediación, la abstracción o la negación —tres expresiones que aquí son sinónimas para Hegel—, sino que es porque otra cosa no es, en virtud, por tanto, de una reflexión que en principio es externa pero que el progreso de la dialéctica nos mostrará que puede ser concebida como interna. La cosa de la percepción quedará entonces anulada en tanto que cosa. Las determinaciones del pensamiento sucesivamente atribuidas a la cosa, para descartar toda contradicción y conservar su identidad consigo misma, se reunirán en un universal que tendrá en sí la diferencia en vez de ser condicionado por ella. El objeto será la fuerza, la ley, la necesidad de la ley y no la cosa desnuda; será el concepto en sí, mientras que la consciencia, al superar el estadio de la percepción, habrá pasado a ser realmente entendimiento. La crítica de la cosa en el capítulo de la *Fenomenología* es también una crítica de la substancia (que no es sujeto) y una crítica de la «cosa en sí», una noción que obsesiona más o menos a toda consciencia perceptiva. La filosofía kantiana, nos dice Hegel en la *Enciclopedia,* ha captado el espíritu principalmente en el estadio de la percepción; podríamos decir que ha hecho la analítica de esta consciencia que percibe sin descubrir la dialéctica que está en el seno de esta analítica misma. La cosa es un trenzado de contradicciones. En cuanto a la «cosa en sí», no es más que la abstracción absoluta del puro pensamiento realizado en objeto, el término final de todo «cosismo». «La cosa en sí —y por cosa se entiende también el espíritu, Dios— expresa el objeto en tanto que se hace abstracción de todo lo que es para la consciencia, de todas sus determinaciones sensibles así como de todas sus determinaciones pensadas. Resulta fácil entonces ver lo que queda: lo abstracto absoluto, el vacío total, todavía solamente determinado como un más allá, lo negativo de la representación y de la sensibilidad, del pensamiento determinado.»[223]

La «cosa en sí» se presenta aún como la pura materia del materialismo, tal como lo había visto Berkeley, o como el ser supremo de la Aufklärung, que es idéntico. «Es esencial considerar aquí que la pura materia no es más que lo que queda cuando hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, que la pura materia no es lo visto, tocado, gustado, etc. Lo que es visto, gustado, tocado no es la materia sino el color, una piedra, una sal; la materia es precisamente la pura abstracción y así está presente la pura esencia del pensamiento o el mismo pensamiento puro, como lo absoluto que no tiene distinciones en sí, no determinado y sin predicados.»[224]

Vemos, pues, toda la importancia de una crítica de la actitud perceptiva que cree sentir y en realidad hace abstracciones, que es víctima de una metafísica inconsciente y, a pesar de ello, acusa a la filosofía de no tratar más que con «entes de razón». Sin embargo, el ente de razón es precisamente el *no-yo* como cosa. Una vez más, el pensamiento que se dice concreto es en el fondo un pensamiento abstracto que no domina sus determinaciones y las capta en su aislamiento, un pensamiento, no dialéctico que, por consiguiente, constituye la presa de una dialéctica que le supera. Hegel insiste sobre ese punto al final del capítulo sobre la percepción. La filosofía sólo puede conquistar lo concreto en el momento en que llega a dominar y a superar las abstracciones del entendimiento humano perceptor: «Éste es siempre el más pobre allí donde es el más rico... Se considera a sí mismo como la consciencia real y sólida cuando en la percepción no es más que el juego de esas abstracciones...» Su opinión sobre la filosofía es que sólo tiene que ver con las cosas del pensamiento. Claro está que también tiene que ver con esas cosas y las reconoce como puras esencias,

---

222 HEGEL, *Werke,* Ed. Lasson, t. V, p. 59.
223 HEGEL, *Enciclopedia* (*S. Werke,* ed. Lasson, t. V, p. 69)
224 *Phénoménologie,* II, p. 124 *(Fenomenología,* p. 339).

elementos y potencias absolutas, pero al mismo tiempo las conoce en su determinabilidad y, por consiguiente, las domina. «El entendimiento perceptor las toma por lo verdadero y éstas le empujan de un error a otro.»[225] La dialéctica, tal como la define Hegel algunos años más tarde, capta en cambio la insuficiencia de cada determinación aislada por el entendimiento; pone de manifiesto que no es en sí lo que es en su determinabilidad y que pasa a ser su contrario.[226] Ahora bien, es ese mismo tránsito lo que capta la filosofía, ganando así el todo concreto, como el verdadero empirismo el hecho, mejor que el empirismo filosófico o la consciencia común, puesto que la consciencia común se queda en la abstracción ignorante de que es una abstracción.[227] Las dos abstracciones fundamentales son aquí la *universalidad de la coseidad y la unidad exclusiva de la cosa.*

El capítulo que Hegel dedica a la consciencia perceptora y que constituye uno de los momentos de la génesis del concepto que nos hemos propuesto reconstituir resulta bastante difícil de seguir en todos los detalles de su progresión. Mientras que la *Propedéutica* y la *Enciclopedia* condensan en unas cuantas líneas la contradicción del objeto de la percepción —que es a la vez el lugar de las propiedades o, mejor aún, de las materias libres independientes y la unidad en que esas materias se disuelven (¿cómo pueden coexistir en un mismo lugar o cómo la cosa única puede ser un conjunto de propiedades independientes?)— para mostrar que dicha contradicción hace de la cosa un simple fenómeno que revela hacia afuera (para otro) lo que es internamente (para sí), la *Fenomenología* desarrolla más ampliamente los aspectos varios de la contradicción inherente a la cosa. Lo que primero resulta superado es la noción de sustancia que se expresa en sus atributos pero con una reflexión externa a ella; la noción de mónada, unidad negativa de sus propiedades, a la que se llega luego, es juzgada igualmente como insuficiente porque lo que permite discernirla de cualquier otra mónada, su intrínseca determinabilidad, resulta ser también lo que la pone en relación con la otra, y además esta relación con la otra es la negación del ser para sí. Finalmente, la unidad del ser para sí y del ser para otro, de lo uno negativo y de la universalidad pasiva, aparece como el término del desarrollo. Al mismo tiempo, la reflexión, que primero está en la consciencia por oposición al objeto, aparece como algo inherente al objeto. Es el propio objeto quien se convierte en el todo del movimiento que anteriormente se dividía entre el objeto y la conscíencia, de manera que la consciencia fenoménica contempla al fin su propia reflexión en la cosa. En definitiva, todo el movimiento de la percepción va de la sustancia (unidad positiva) a la mónada (unidad negativa), de la coseidad a la fuerza, del mecanismo al dinamismo, de la cosa a la relación o incluso de una reflexión que es externa al objeto a una reflexión interna. El objeto se ha convertido en concepto, pero en sí, pues la consciencia no es todavía para sí misma el concepto: «Por ello no se reconoce en este objeto reflejado.»[228]

Vamos a intentar recoger estos detalles de la dialéctica hegeliana insistiendo particularmente sobre su punto de partida, que es la percepción para nosotros, es decir, para el filósofo que asiste al devenir de la consciencia fenoménica, o que es en sí para esta última consciencia. En efecto, el punto de partida contiene todos los elementos contradictorios de la cosa que se manifestarán como tales en el curso de la experiencia que podremos entonces seguir en su desarrollo original.

---

[225] *Phénoménologie,* I, p. 106 *(Fenomenología,* pp. 80-81).
[226] HEGEL, *Propedéutica (Werke,* ed. Lasson, t. XXI, p. 32).
[227] El empirismo verdadero es el del hombre de acción que domina todas las determinaciones en vez de fijarlas en su particularidad. Hegel lo opone al empirismo del entendimiento en el artículo escrito en Jena sobre el *Derecho natural.*
[228] *Phénoménologie,* I, p. 109 *(Fenomnología,* p. 82).

I. *La actitud perceptiva, el concepto de la cosa.* ¿En qué sentido se nos aparece el universal como el principio general de la percepción? En la última experiencia de la certeza sensible hemos visto que lo inefable o lo inmediato resultaba superado por el movimiento gracias al cual se pretendía hacerle ver o indicar. «El ahora y el acto de indicar el ahora están constituidos de tal manera que ni lo uno ni lo otro son un simple inmediato, sino que son un movimiento que comprende momentos varios. Así también cuando se indica el aquí como un ente ese indicar pone de manifiesto que no es un saber inmediato, sino un movimiento que desde el aquí supuesto a través de muchos aquí conduce al aquí universal que es una simple multiplicidad de aquí, como el día es una simple multiplicidad de ahora.»[229] El acto de indicar —Kant diría la síntesis de la aprehensión en la intuición, la cual supone a su vez reproducción y reconocimiento— efectúa una mediación, lleva a un término *simple* que, sin embargo, contiene una *multiplicidad.* El aquí apuntado era el punto, pero el punto no es. Lo que existe es un aquí afectado por su ser-otro; en él hay un arriba y un abajo, un a la derecha y un a la izquierda, etc. Tal es lo que Hegel llama un universal, lo sensible superado *(aufgehoben).* Este universal, a su vez, está condicionado por lo sensible; es a través de la mediación de lo sensible por medio del cual está puesto. Por otra parte, cada uno de sus momentos se convierte en un universal, pero en un universal determinado (lo particular). Por ello, Hegel dice: «El principio del objeto, el universal, es en su simplicidad un principio mediado; el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza y en ese sentido el objeto se muestra como cosa con múltiples propiedades. La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la cual era solamente algo concomitante, puesto que es únicamente la percepción la que tiene la negación, la diferencia o la multiplicidad diversificada en su esencia.»[230]

El universal no es más que la coseidad *(Dingheit)* —un medio que es un simple conjunto de múltiples términos— como lo extenso está compuesto de un a la derecha y de un a la izquierda, de un arriba y de un abajo, etc. La sal citada es un aquí simple y, al mismo tiempo, es múltiple: es blanca, es *también* cúbica, *también* sápida, tiene *también* un determinado peso. Todas estas propiedades coexisten en ella compenetradamente, no se penetran ni se afectan unas a otras y participan de la universalidad: porque expresan —un término spinozista empleado a posta por Hegel— la *coseidad.* La cualidad sensible establecida en el ser, la blancura o el carácter sápido de la sal, es igualmente un universal determinado, un no-esto que no pierde su inmediatez.

Aún sigue estando ahí lo sensible, que no ha sido suprimido por la percepción, sino únicamente superado, y lo está precisamente en forma de una determiiiabilidad. «La nada, como nada del esto, conserva la inmediatez, es también sensible, pero es una inmediatez universal.»[231] Toda determinación sensible es universal cuando se la toma como coseidad; la física tiende a hacer de ella una «materia libre»[232] repartida por el universo y de la que solamente una cierta parte se halla localizada en un cuerpo particular. La blancura y la sapidez de la sal se parecen a la blancura y a la sapidez de otro mineral; afectan a algo más que ese cristal de sal que yo contemplo de la misma manera que la extensión espacial supera siempre la unidad del punto.

Sin embargo, la coseidad, el universal que se expresa en estas determinabilidades varias que son sus atributos, resulta ser una determinación del

---

[229] *Phénoménologie,* I. p. 89 *(Fenomenología,* p. 68).
[230] *Phénoménologie,* I, p. 94 *(Fenomnología,* p. 71).
[231] *Phénoménologie,* I, p. 94 *(Fenomnología,* p. 71).
[232] Expresión habitual en la ciencia de la naturaleza de la época de HEGEL; el calórico, la sapidez, etc., serian «materias libres».

pensamiento que nunca es posible sentir o, si se quiere, resulta ser la sustancia, el «también» que reúne todas esas determinidades, el medio en que coexisten. «El *también* es, por tanto, el puro universal o el medio, es la coseidad que junta todas estas propiedades.»[233] Pero no se percibe solamente la coseidad, el medio simple de las propiedades; se pretende percibir también una *cosa determinada en sí y para sí, este* cristal de sal. Es entonces cuando aparece otro carácter —otra determinación del pensamiento— de la percepción. Esta determinación es la de la pura singularidad, del *uno exclusivo,* que ni la sustancia en general ni el atributo manifiestan realmente, sino más bien el modo que es negación de la negación. Según Hegel, Spinoza ha visto claramente los tres momentos del concepto —lo universal como sustancia, lo particular como atributo y lo singular como modo— pero, en cambio, no ha visto que si toda determinación era negación, esa negación no se expresaba realmente (para sí y no en sí) más que en el modo en tanto que éste es negación de la negación, negación que se refiere a sí misma y que, por tanto, expresa la actividad de la sustancia como actividad interna o como sujeto, en definitiva. La coseidad no está determinada en sí y para sí más que como cosa —una cosa única—: este cristal de sal que excluye todo lo demás y que acaba excluyéndose a sí mismo en tanto que solo es un ser-yo para sí. No nos hallamos todavía en el movimiento que transforma la sustancia en sujeto y la cosa en fuerza; movimiento que Leibniz supo localizar en la mónada. Señalamos, en cambio, uno de los caracteres de la cosa percibida; es una cosa única y además cada propiedad está determinada absolutamente, en tanto que tal excluye otra propiedad: lo blanco excluye lo negro, lo dulce excluye lo amargo, etcétera... Así, pues, las cosas no son sólo universales, sino también singulares, y estos dos caracteres —el *también* de las materias libres, el *uno negativo*— constituyen la cosa que la consciencia perceptora tiene por objeto. Estas dos determinaciones del pensamiento, el también y el uno, la universalidad abstrae; a y la singularidad abstracta, están ya dados en la propiedad sensible, pero universal, que parece presentarse inmediatamente a la consciencia. «En la propiedad la negación es, como determinabilidad, inmediatamente una con la inmediatez del ser, y esta inmediatez es, a su vez, universalidad por la unidad con la negación. Pero la negación es como uno, cuando se halla liberada de la unidad con lo contrario, y es en sí y para sí misma.» «La universalidad sensible o la unidad inmediata del ser y de la negación —dice también Hegel— es así propiedad solamente cuando, a partir de ella, se han desarrollado y distinguido entre sí el uno y la universalidad pura y cuando la universalidad sensible reúne a ambos. Únicamente la cosa cumple la relación de la universalidad sensible y los puros momentos esenciales.»[234]

Lo mismo que hemos dicho de la cosa percibida podría decirse de la cosa perceptora; en este nivel la *res extensa* es paralela a la *res cogitans.* Sucede, pues, que el alma es percibida como un conjunto de facultades —memoria, imaginación, etc.— de la misma manera que la cosa se compone de su blancura, de su sapidez, etc. Cuando la consciencia perceptora quiere explicar esta coexistencia de cualidades diversas en un lugar ha de recurrir a una ficción del entendimiento que hace pasar por una realidad física; habla de los poros de una materia en que se introduciría la otra materia, pero siendo también verdad la recíproca, se ve metida en un círculo. Paralelamente, en lo que atañe a la cosa pensante se ve obligada a hablar de «la influencia de la memoria sobre la imaginación y de la imaginación sobre la memoria, de su interpretación (?)». El paralelismo entre la consciencia y su objeto es, como sabemos, característico de la *Fenomenología.* Cuando el objeto cambia, la consciencia cambia, e inversamente. Pero aquí importa más particularmente señalar el común origen de la cosa perceptora y de la

233 *Phénoménologie,* I, p. 96 *(Fenomenología, p.* 72).
234 *Phénoménologie,* I, p. 96 *(Fenomenología,* p. 73).

cosa percibida. Nosotros (filósofos) las hemos visto formarse juntas en la última experiencia de la certeza sensible; sólo en su manifestación aparecen una al margen de la otra, su principio común es lo universal. Con respecto a ese principio que es su esencia, ambas son inesenciales. Pensemos en la sustancia de Spinoza que se expresa tanto por medio del orden y la conexión de las cosas como por medio del orden y la conexión de las ideas. Vamos a considerar, pues, esos dos momentos tal como se nos han aparecido en su génesis común. «Uno es el movimiento indicativo, el otro ese mismo movimiento, pero como algo simple; el primero es el acto de percibir, el segundo el objeto. Según la esencia, el objeto es lo mismo que el movimiento. El movimiento es el despliegue y la distinción de los momentos, el objeto es su reunión y su unificación.»[235] El acto de percibir es precisamente esta síntesis de una diversidad efectuada por la consciencia; y la misma síntesis come si estuviera inmovilizada es la cosa percibida. La distinción que aquí aparece tiene su importancia si se considera que, desde el punto de vista de la consciencia perceptora, la esencia es atribuida al objeto y lo inesencial a la propia consciencia. Más adelante, a propósito de la oposición entre consciencia desgraciada y consciencia inmutable, Hegel señalará la misma distribución. «En cuanto que es la consciencia de esta contradicción, se sitúa por sí misma al lado de la consciencia cambiante y se aparece a sí misma como algo que es inesencial.»[236] Así, pues, la consciencia empieza atribuyéndole la reflexión inesencial, mientras que denomina esencia al objeto en su identidad consigo mismo. Para ella, la verdad —la verdad como la adecuación al objeto— es independiente de la reflexión que tiene lugar. «Lo uno determinado como lo simple, el objeto, es la esencia, indiferente al hecho de ser percibido o no, pero el percibir como el movimiento es algo inconstante que puede ser o no ser y que es inesencial.»[237] Es por ello por lo que la consciencia perceptora sabe que puede equivocarse en su aprehensión de lo verdadero. En su principio, que es lo universal —la identidad de lo verdadero consigo mismo—, el ser-otro está contenido, pero como un momento superado, una nada que no puede tener puesto en la verdad, sino solamente en sí misma. Así, pues, el criterio de la verdad para la consciencia que percibe será la búsqueda de la igualdad del objeto consigo mismo y la exclusión de toda alteridad referente a éste. Si hay una contradicción, sólo puede estar en la consciencia, mientras que el objeto, lo verdadero, es lo no contradictorio. Así procede el pensar común y el pensar dogmático que es continuación de aquél: ven en la contradicción el signo de nuestra reflexión al margen de lo verdadero. «Como la diversidad existe al mismo tiempo para el perceptor, su comportamiento es el acto de poner en relación los diversos momentos de su aprehensión. Aun cuando en esta comparación se produzca una desigualdad, eso no indica una no verdad del objeto, puesto que éste es lo igual a sí mismo, sino solamente una no verdad de la actividad perceptora.»[238] Se comprende ahora el propio título del capítulo de Hegel: «La percepción o la cosa y la ilusión.» La cosa es la verdad, el lado del objeto; la ilusión es la reflexión, el lado del sujeto. Pero se comprende también el giro que necesariamente deberá producirse. La consciencia descubrirá que la posición ingenua no puede mantenerse. Bastaría con tomar el objeto tal cual es sin alterarlo en nada; de esta manera nos sería dada la verdad y nosotros no tendríamos más que reproducirla. De hecho, el descubrimiento de las contradicciones en la pura determinación de la cosa nos conduce a una posición crítica más próxima, por lo demás, de la de Locke que de la de Kant, y entonces intentamos distinguir entre lo que procede de la cosa misma, de lo

[235] *Phénoménologie*, I, p. 93 *(Fenomnología*, p. 71).
[236] *Phénoménologie*, I, p. 177 *(Fenomnología*, p. 128).
[237] *Phénoménologie*, I, p. 94 *(Fenomnología*, p. 71).
[238] *Phénoménologie*, I, p. 97 *(Fenomnología*, p. 74).

verdadero, y lo que viene de nuestra reflexión *y* altera lo verdadero, Pero esta reflexión externa a la verdad se manifiesta bajo formas diversas, de manera que lo verdadero es ya esto, cuando la reflexión es aquello, ya aquello cuando la reflexión es esto. Así, finalmente, lo verdadero mismo aparece como algo que se reflejara fuera de sí al mismo tiempo que en sí, como algo que tuviera su ser-otro en sí mismo. A partir de aquí el movimiento del objeto y de la consciencia perceptora relacionados entre sí se convierte en movimiento íntegro del objeto. Y la consciencia, como ya hemos señalado, se ve a sí misma, sin saberlo, en su objeto, que es en sí concepto. «Para nosotros el devenir de este objeto mediante el movimiento de la consciencia es de tal naturaleza que la propia consciencia está implicada en ese devenir y la reflexión es la misma por ambos lados o es una sola reflexión.»[239] «Desde un mismo y único punto de vista —dice Hegel al final del capítulo sobre la percepción—, el objeto es lo contrario de sí mismo: para sí en tanto que es para otro, y para otro en tanto que es para sí.»[240]

Ya se ve el interés de todo este capítulo para el estudio del desarrollo de la consciencia fenoménica: se trata de superar definitivamente un cosismo que desde la consciencia común asciende hasta una metafísica de la sustancia, que no es negatividad absoluta, o de la mónada —sin puertas ni ventanas. Por otra parte, esta metafísica dogmática no es corregida por medio de una filosofía crítica que trate de discernir la parte correspondiente a nuestra reflexión en la aprehensión de lo verdadero. Lo verdadero no es mía cosa, una sustancia o incluso una mónada; es sujeto, es decir, identidad de la identidad y de la no identidad, devenir de sí mismo. Se manifiesta fuera, en su exterior, para ponerse y reflejarse a sí mismo en su ser-otro. Partiendo de lo universal que tiene la mediación o la reflexión en su exterior, llegamos a un universal que se pone a sí mismo, es decir, que encierra en sí su propia mediación. Este universal es precisamente lo que Hegel llama al final del capítulo «universal incondicionado», que es en sí concepto. Aún le falta saberse a sí mismo, ser autoconsciente, para pasar a ser concepto para sí.

II. *La experiencia de la consciencia.* Consideremos ahora las experiencias por las que ha de pasar la consciencia perceptora; en germen están ya contenidas en todo lo que precede. La consciencia quiere aprehender la cosa, pero hace la experiencia de las contradicciones de esa cosa y entonces toma conciencia de su reflexión al margen de lo verdadero, distingue su reflexión de la pura aprehensión de lo verdadero. Pero también esta reflexión se muestra como algo constitutivo de la propia cosa que tiene en ella «una verdad opuesta a sí misma».[241] Ahora bien, la pluralidad de cosas no podría evitar la disolución de la cosa arrojando el ser-otro de la consciencia y de la cosa singular a la vez y distinguiendo en cada cosa particular una esencia determinada que la haga discernible de cualquier otra (principio de individuación de la mónoda) y una inesencial variedad de propiedades que, sin embargo, le es necesaria. Todos esos medios de que se sirve el entendimiento recalcitrante para preservar su dogmatismo se revelan inútiles y la cosa, o las cosas en su comercio mutuo, no son ya más que *fenómenos* a través de los cuales se manifiesta lo universal incondicionado que el entendimiento se esfuerza en concebir. «En el incesante cambio ese algo se supera y pasa a ser otro, pero también lo otro cambia. Ahora bien, lo otro de lo otro o el cambio de lo mutable es el devenir de lo permanente, de lo que subsiste en sí y para sí y desde lo interno.»[242] Ya no hay que decir *esse est percipi,* sino *esse est intelligi.*

La contradicción de la cosa es simple. Primero aparece como una, luego como

---

[239] *Phénoménologie,* I, p. 110 *(Fenomenología,* p. 82).
[240] *Phénoménologie,* I, p. 104 *(Fenomenología,* p. 79).
[241] *Phénoménologie,* I, p. 102 (*Fenomenología,* p. 77).
[242] HEGEL, *Wissenschaft der Logik,* ed. Lasson. III, pp. 104 *y* ss.

divisible hasta el infinito —*partes extra partes.* Tal es la antinomia presentada por Kant en la dialéctica transcendental. De una parte, hay que detenerse en la división y atenerse a lo simple; de otra parte, lo simple aparece, a su vez, como algo compuesto, y la división no tiene fin. La esencia objetiva, como dice Hegel, se presenta ya como lo «uno», el átomo, ya como una comunidad o una continuidad, «la extensión cartesiana». No tratamos todavía de la cosa dotada de múltiples propiedades, sino solamente de la esencia objetiva en general. En la gran *Lógica*, cuando Hegel recoge esta dialéctica a propósito de la categoría de existencia —con la intención de mostrar que la existencia, es decir, la cosa o las cosas, no es más que fenómeno— señala más directamente: «El *también* es lo que aparece en la representación externa como extensión espacial, mientras que el *esto* o la unidad negativa es la puntualización de la cosa.»[243] Pero se equivocaría quien creyera que esta antinomia vale solamente para lo extenso. El objeto de la percepción es la mezcla de la abstracción y de lo sensible que denominamos una propiedad. Ahora bien, esta propiedad es abstracta y general, es el producto de una negación y tiene mayor extensión que la cosa única que nosotros contemplamos. Este cristal de sal es blanco, pero su blancura es una determinación sensible universal y nosotros vamos más allá de este cristal de sal al percibirlo como blanco.

Con todo, la propiedad es universal; pero es también determinada. Cuando la consideramos como determinada, y no ya solamente como universal, vemos que excluye las otras propiedades. Este cristal de sal es blanco y, por consiguiente, no es negro; tiene una forma particular y, por tanto, no tiene otra distinta. De nuevo somos conducidos a la cosa en tanto que uno, pero esta vez no se trata, ya de una unidad abstracta, sino de una unidad concreta. Este cristal de sal excluye las otras cosas, pero contiene en sí una multiplicidad de propiedades que nosotros percibimos como coexistentes. En el uno separado volvemos a encontrar un médium de propiedades cada una de las cuales es para sí y excluye a las otras, solamente en tanto que determinadas. Pero ¿las excluye de este cristal de sal o se excluyen mutuamente? Para salvar a la cosa de la contradicción el entendimiento común intenta, naturalmente, arrojar la oposición fuera de ese médium particular que es este cristal de sal. Sin embargo, no puede conseguirlo. ¿Cómo pueden coexistir en una unidad singular esas propiedades que se han convertido en blancura, alcalinidad, peso, etc? O bien la cosa es una y las propiedades se confunden en ella, no son ya, por tanto, cada una para sí en su indiferente universalidad, sino que penetran una en el interior de la otra y se niegan mutuamente. O bien la cosa es múltiple, es llanca y también sápida y también cúbica, en cuyo caso no nos ocupamos más que de un compuesto. Un cierto número de materias», materias calóricas, químicas, eléctricas, son agrupadas en este particular recinto y se hallan yuxtapuestas en él. Ahora bien, ¿cómo pueden estar una al lado de la otra? Está claro que es preciso que una ocupa los intersticios de la otra, y a la inversa. Pero ese trenzado es una ficción del entendimiento que no renuncia a imaginar, disimulando la contracción entre las nubes de lo infinitamente pequeño. Si dichas materias se penetraran su independencia desaparecería y no quedaría más que una cosa única sin determinaciones; si estuvieran yuxtapuestas, su independencia quedaría a salvo, pero lo que se perdería es la cosa única, con lo que volveríamos a la esencia objetiva, residuo de partes que no son partes de nada y, en cambio, tiene infinitas partes. Resulta imposible evitar esta contradicción porque la propiedad sensible de que partimos, por ejemplo la alcalinidad de la sal, es universal y determinada a la vez. En tanto que universal, se halla considerablemente anclada en la coseidad, es independiente y sustancia; en tanto que determinada, es singular, excluye «lo otro»; por eso

[243] *Ibid.*, IV, pp. 116-117. En este sentido la diversidad pura de Kant es el suporte y como el puro símbolo de la diversidad empírica.

a partir de ella se desarrollan los dos momentos contradictorios de la cosa, su universalidad, su substancialidad que la hace indiferente a todas sus partes (el universal es lo que puede ser esto o aquello y es indiferente a ser esto o aquello) y su singularidad que la hace exclusiva, el uno negativo. En realidad, considerados en su pureza, el momento de la universalidad y el momento de la singularidad —entre los cuales oscila la particularidad, el universal determinado— llegan a coincidir absolutamente. La pura singularidad, la unidad exclusiva, al no tener determinaciones, es el universal mismo. Toda cosa es una cosa única y, por ello, una cosa es igual a otra. Pero esta dialéctica es lógica y la percepción no tiene conocimiento de ella. Regresa, por tanto, a la propiedad sensible y considera las propiedades en el médium de lo uno sin atreverse a identificarlas ni a distinguirlas de forma absoluta. ¿Qué es lo que queda entonces? Quedan propiedades consideradas cada una para sí: la blancura, la alcalinidad, la forma cúbica de la sal citada. Pero al ser consideradas precisamente así, sin su médium de coscidad y sin la unidad de la cosa, estas propiedades no son ya ni propiedades, porque no son algo inherente a un sustrato, ni determinadas, puesto que no se excluyen. La consciencia perceptora retorna a la suposición del esto, a un subjetivismo elevado a *la segunda potencia.* Este cristal sólo es alcalino en mi lengua, solo es blanco ante mis ojos. ¿Acaso vamos a iniciar de nuevo el mismo movimiento de la suposición del esto en la percepción sin poder salir nunca de él? La respuesta es no, puesto que este subjetivismo me va a permitir tomar conciencia de mi propia reflexión con el conocimiento que tengo de esta cosa; va a conducirme a una posición crítica —que es la de Locke, y que Kant prolonga con el nombre de idealismo transcendental cuando distingue entre la cosa en sí y la cosa para nosotros. La cosa será siempre lo verdadero y lo igual a sí mismo, pero el conocimiento que yo tengo de ella quedará alterado por mi propia reflexión. Mi percepción ya no será considerada como una aprehensión pura y simple, sino como una aprehensión mezclada con una reflexión que altera la cosa y la hace *para mí* distinta de lo que es *en sí.* De esta manera la cosa seguirá siendo lo verdadero y la ilusión estará solamente en la consciencia. Pero la consciencia se engaña a sí misma si se figura que la verdad cae así, sin más, fuera de ella. Puesto que es ella misma la que distingue la parte de su reflexión y la parte de la objetividad, se convierte sin saberlo en *la medida* misma de lo verdadero. Nuestro punto de partida, según el cual el objeto percibido era la esencia y la consciencia perceptora lo inesencial, queda superado si no para la consciencia que efectúa ese discernimiento crítico, sí, al menos, para nosotros que filosofamos. ¿Acaso no sabemos ya que el principio de toda la consciencia perceptora, lo universal, es tanto el yo como el ser, y que la rigidez de la cosa que se alza frente a la consciencia no es más que la proyección del yo fuera de sí?

La consciencia hace ahora una doble experiencia: ora se aparece a sí misma como el médium indiferente, el universal pasivo donde están las propiedades sin confundirse; ora se aparece como lo *uno.* En el primer caso, la «cosa en sí» es el uno y la pura diversidad sólo es para la consciencia. Esta diversidad de que habla Kant no pertenece a la cosa, sino a la sensibilidad multiforme que así refracta la unidad de la cosa. Este cristal es blanco para mi vista, cúbico para mi tacto, sápido en mi lengua; hay ahí una especie de idealismo psicológico que no es extraño a la consciencia común por poco que se la empuje a sus últimos reductos. El verde de la hoja del árbol y la humedad que hay en ella son solamente míos; pero la cosa en sí misma es una; produce en mí esta diversidad porque yo tengo varios sentidos para aprehenderla. Por lo demás, ese idealismo psicológico, como señala Hegel en algún lugar, carece de profundidad, ya que me atribuye una pasividad que es lo más extraño a mi actividad consciente. Pero de esta manera se salva la coherencia de la cosa, queda preservada su verdad .de ser

una. De todas formas, es imposible quedarse aquí, pues, ¿cómo íbamos a distinguir entonces una cosa de otra? Si la cosa es una, ello se debe a que es discernible de cualquier otra y precisamente no es discernible por el hecho de que es una en sí, sino porque tiene propiedades H particulares que la determinan de una manera completa. Esta completa determinación de la cosa es lo que Leibniz pensaba con el principio de los indiscernibles *y,* por lo demás, en la filosofía kantiana ora la materia aparecía como lo que determina la forma, ora la forma como lo que determina la materia, siendo el ideal precisamente la determinación complexa del objeto que, según Maimón, no es más que una idea de la razón.

En el segundo caso, al cual nos envía el primero, debemos cargar nosotros con la unidad de la cosa y atribuirla necesariamente a la diversidad. En efecto, si la cosa está determinada es que está determinada *en ella misma y* esta completa determinación no es posible sin una diversidad intrínseca. La cosa no puede tener una sola propiedad, pues entonces no sería diferente. En su polémica con Locke, Leibniz vio mejor que aquél que la relación no era extrínseca, sino intrínseca, que la cosa única tenía la diversidad en su seno al ser discernible en sí de cualquier otra. «Pero la verdad es que todo cuerpo es alterable e incluso siempre alterado actualmente de manera que él mismo difiere dé cualquier otro.»[244] Sólo si la diversidad está en la cosa, tiene en ella la forma de una multiplicidad indiferente, y somos nosotros quienes introducimos la unidad, hipótesis inversa a la precedente, como se ve. La «cosa en sí» es blanca, cúbica, sápida, etc., pero su unidad es únicamente obra nuestra. Lo que une las propiedades es un acto del espíritu uniforme en todas las percepciones. «El acto de indicar en un uno esta multiplicidad de términos es obra nuestra y debemos evitar dejar coincidir esos términos en la cosa misma.»[245] Por eso decimos, la cosa es blanca en tanto que no es cúbica, no es sápida en tanto que es blanca. Por medio del *en tanto que* le evitamos la contradicción y nos reservamos el acto de poner en un uno esas propiedades o, mejor aún, esas *materias libres.* «De esta manera la cosa es elevada al verdadero *también* y en vez de ser un *uno,* es una colección de materias, pasa a ser solamente el sustrato que las reúne,»

Reflexionando sobre esta doble experiencia es decir, sobre nuestra primera reflexión en la aprehensión de la cosa, descubrimos que nosotros hacemos alternativamente tanto de la cosa como de nosotros mismos ora el puro uno, sin multiplicidad, ora el *también* resuelto en materias independientes unas de otras. De aquí la consecuencia de que la primera reflexión se convierte en objeto de nuestra según ia reflexión y se nos aparece como inherente a la cosa misma; es la cosa que se refleja en sí y es para sí misma diferente de lo que es para otro (precisamente para nuestra consciencia). Ora es una, cuando se muestra como múltiple, ora es múltiple, cuando se muestra como una: incluye en sí una verdad opuesta a ella, es una contradicción que consiste en ser a la vez para sí y para otro. Esta nueva oposición en el campo de la forma (ser-para-sí, ser-para-otro) sustituye a la oposición en el campo del contenido (ser uno, ser múltiple). Pero ¿no se la puede evitar y mantener todavía la verdad limpia de toda contradicción salvando la coherencia de la cosa? Hemos dicho que la cosa es para sí y para otro —dos seres distintos— y que es para sí algo distinto de lo que es para otro. Esto es: la cosa deviene pensable como una multitud de cosas o de mónadas que excluyen de ellas la contradicción refiriéndola a su mutua relación. De esta manera el monismo se convierte en un pluralismo y en la dialéctica hegeliana expuesta de una forma demasiado condensada y oscura en el capítulo de la percepción podemos presentir un proceso que estará representado en todos los estadios de la

---

[244] LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Lib. II, capítulo XXVII.

[245] *Phénoménologie,* I, p. 101 *(Fenomnología,* p. 77).

Fenomenología. La fuerza se desdoblará en dos fuerzas, la autoconsciencia en dos autoconsciencias, etc. Pero, a su vez, este pluralismo no es más que una apariencia y la contradicción es expulsada de la cosa, que no difiere de sí misma sino de las otras cosas. Tal contradicción vuelve en realidad a alojarse en la cosa como una diferencia consigo misma en sí, una reflexión interna en la reflexión externa.

Así, pues, consideramos la cosa o la mónada diferente de todas las otras. La cosa es para sí, como unidad consigo misma en su determinación propia que sólo concierne a ella y constituye su esencia. No cabe duda de que en ella debe haber una diversidad, pues en otro caso, ¿cómo iba a ser determinada sin la diversidad que es su ser para otro? Lo que pasa es que esta diversidad le resulta inesencial, es su exterioridad. Naturalmente, la contradicción se evita gracias a la distinción de lo *esencial y* lo *inesencial,* un inesencial que sigue siendo siempre necesario, lo cual es una nueva contradicción disimulada. Pero la contradicción reaparece en su forma definitiva, pues esta cusa, igual a sí misma y una para sí, no es tal más que en su diferencia absoluta de todas las otras, y esa diferencia implica una relación con las otras cosas que representa el cese de su ser para sí: «Es justamente por medio del carácter absoluto y de su oposición como la cosa se vincula a las otras constituyéndose esencialmente como proceso de relación, pero la relación es la negación de su independencia y la cosa se desfonda precisamente debido a su propiedad esencial.»[246]

A través de esta dialéctica vamos de la *cosa* a la *relación,* del cosismo de la percepción a la relatividad del entendimiento, tránsito que es bien conocido en la historia de las ciencias y de la filosofía. Lo que desaparece son los trucos de la consciencia común para salvar la cosa independiente y una, la distinción entre un esencial y un inesencial, la separación del ser para sí y del ser para otro. «Desde un mismo y único punto de vista —escribe Hegel— la cosa es lo contrario de sí misma, para sí en tanto que es para otro, para, otro en tanto que es para sí.»[247] Lo que aparece y lo que es propio de Hegel es un pensamiento de la relación que manifiesta la vida; la relación es la separación y la unidad de esos términos a la vez, es, claro está, la unidad de la unidad y de la multiplicidad, identidad de la identidad y de la no identidad que Hegel se propone pensar desde sus escritos de juventud como la vida de lo absoluto. No hay duda de que con frecuencia parece que esa dialéctica se adapta mejor a los seres vivos o a los seres conscientes que a los seres materiales. Cuando se quiere entender la dialéctica de Hegel sobre el ser para sí que solo es para sí en su ser para otro, parecen ser más convenientes los ejemplos tomados de la vida humana, de las relaciones entre los hombres, que el del cristal de sal, puesto que obliga a introducir en el ser —que es relación— un dinamismo que podemos conceder a los vivientes o a la consciencia, pero que nos parece difícil de introducir en lo que se conviene en llamar materia inerte. Ello no obstante, el pensamiento hegeliano quiere captar el ser universal como concepto, es decir, como sujeto, y no ve en la Naturaleza más que un momento particular de esta dialéctica.

Estas consideraciones, sin embargo, nos alejan de nuestro tema. La consciencia perceptora es ahora superada. Al ser una contradicción, la cosa se disuelve como cosa igual a sí misma y se convierte en fenómeno. Esta mezcla de lo sensible y del pensamiento, que constituye la propiedad sensible, se descompone en sus extremos, el *también y* lo *uno,* el *ser para otro y* el *ser para si;* y esos extremos quedan identificados en un universal incondicionado (por lo sensible), que es el nuevo objeto de la consciencia, que pasa a ser entendimiento. Nos falta aun seguir el *esse,* que *est intelligi,* puesto que si bien es el concepto en sí, no es todavía el concepto para sí. Para

---

246 *Phénoménologie,* I, p. 104 *(Fenomenología,* p. 79).
247 *Phénoménologie,* I, p. 104 *(Fenomenología,* p. 79).

la consciencia es primero la fuerza y su manifestación, la ley y su necesidad, la vida infinita, en definitiva, donde el sí reflexivo se encuentra en lo otro de sí como sí. En este momento la consciencia de lo otro pasará a ser autoconsciencia, el concepto en sí se convertirá en concepto para sí.

III. El entendimiento

Desarrollo general del capítulo. Para la consciencia perceptora todo era «una cosa».[248] La categoría de sustancia, tal como había sido criticada por Berkeley en los *diálogos de Hylas* y *Philonaus*, es decir, en cuanto que sibstrato de las cualidades sensibles, deja su lugar a una nueva categoría. El entendimiento se eleva desde la sustancia hasta la causa, desde la cosa a la fuerza. En principio, para el entendimiento todo es una *fuerza,* pero la fuerza no es sino el concepto, el pensamiento del mundo sensible o la reflexión de ese mundo en sí mismo —o en la consciencia, lo cual para nosotros viene a ser lo mismo. El pensamiento del mundo sensible que se manifiesta primero en la consciencia como el vacío más allá de este mundo, lo suprasensible en cuanto tal, se convierte en el interior de ese mundo en un sistema de *leyes.* Dichas leyes, leyes de la experiencia, están más allá del fenómeno, y a pesar de ello constituyen su armazón. La consciencia experimenta la contingencia de las leyes de la Naturaleza: buscando su necesidad regresa desde el mundo a sí misma. Primeramente su *explicación* de las leyes es tautológica, no ve en ellas más que una necesidad analítica, pero cuando la necesidad se la muestra en su objeto dicha necesidad pasa a ser sintética. Mundo sensible y mundo suprasensible, fenómeno y ley, se identifican en el concepto verdadero, el pensamiento del infinito que con el dinamismo de Leibniz, el legalismo de Newton y de Kant, la polaridad de Schelling, expresa también el punto de vista de Hegel. Lo infinito o el concepto absoluto es la relación que se ha hecho viva, la vida universal de lo absoluto que permanece en su otro, concilia la identidad analítica y la sintética, lo uno y lo múltiple. En ese momento la consciencia de lo otro se convierte en autoconsciencia en lo otro, en el pensamiento de una diferencia que ya no es diferencia. La consciencia se alcanza a sí misma en su objeto, es certeza de sí, autoconsciencia, en su verdad.

Con eso queda indicada la evolución general del capítulo cuyo alcance vamos a intentar precisar ahora. Nos referiremos principalmente al importante tránsito de la consciencia a la autoconsciencia. En un principio, la consciencia era consciencia universal, médium del ser, mientras que su objeto, inaccesible en su riqueza concreta, era él *esto* sensible. En cambio, la autoconsciencia será primero consciencia singular, negación de toda alteridad en su pura referencia a sí misma, pero tendrá que elevarse desde esa singularidad negativa hasta la universalidad y regresar al momento de la consciencia como autoconsciencia universal. Entonces se producirá la unidad de la universalidad de la consciencia y de la singularidad de la autoconsciencia como razón *(Vemunft)*[249]

a) La fuerza. El entendimiento tiene ahora como objeto lo universal incondicionailo *(unbedingt)* que, según la etimología alemana, no es una cosa. Para nosotros,[250] este universal es el concepto que reúne los momentos contradictorios que la

---

[248] *«Ding»* y no *«Sache».* Sobre esta diferencia, cf. IV parte, cap. V.

[249] El titulo de este capítulo —«El entendimiento»— corresponde, en cambio, al término alemán *Verstand.*

[250] Para evitar cualquier ambigüedad, recordemos una vez más que el «para nosotros» designa el punto de vista del filósofo, por oposición al punto de vista de la consciencia fenoménica.

consciencia perceptora ponía alternativamente en el sujeto y en el objeto: el momento de la coseidad indiferente *expresándose* en una multiplicidad de diferencias subsistentes —las materias de la física o propiedades sensibles materializadas— y el momento de la cosa única *excluyendo* de sí misma toda multiplicidad. Dichos momentos se presentaban en la forma de ser para otro y de ser para sí. El fracaso de Ir percepción afectaba a la imposibilidad de pensarlos conjuntamente. Pero el resultado de la dialéctica anterior, aunque era negativo para la consciencia inmersa en la experiencia, se nos aparece a nosotros como algo positivo. «Pero el resultado tiene en sí la significación positiva de que en él se pone de un modo inmediato como la misma esencia la unidad del ser para sí y del ser para otro, la oposición absoluta.»[251] Dicho resultado concierne tanto al contenido como a la forma. La expansión en el médium de las diferencias y la contradicción en la unidad del ser para sí constituyen todos los contenidos que, en lo sucesivo, pueden presentarse a la consciencia. Sólo que la expansión y la contracción ya no pueden ser aisladas una de la otra y puestas aparte; es precisamente su unidad lo que constituye la incondicionalidad de lo universal. «Ante todo, está claro que esos momentos, por el hecho de que sólo tienen su ser en esta universalidad, no pueden ya mantenerse aparte el uno del otro, sino que son esencialmente lados que se suprimen en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro.»[252] El citado tránsito era el mismo movimiento de la consciencia perceptora que, ora atribuía a la cosa la unidad exclusiva para reservarse a sí misma la diversidad de los aspectos coexistentes, ora atribuía dicha diversidad a su objeto y se reservaba exclusivamente la unidad. Pero este movimiento no era para ella un objeto, mientras que ahora es *su* objeto. Así, pues, conoce el *tránsito* que nosotros sólo conoceremos cuando rehagamos la experiencia de la consciencia perceptora. Lo. esencial es señalar que lo dado ahora a la consciencia transformada en entendimiento es precisamente ese tránsito —esa conexión— que antes pasaba a su lado sin que lo supiera y que, por consiguiente, era exterior a sus momentos. Ahora bien, el tránsito aparece primero como si tuviera una forma objetiva, y será para ella la *juerza.* Frente a la cosa que no tiene vinculación o enlace con la multitud de sus propiedades, la fuerza sólo tiene sentido en tanto que se manifiesta y pone fuera de sí lo que está en su interior. La fuerza expresa, pues, la *necesidad del tránsito* de un momento a otro, pero para el entendimiento todavía es objeto. «Pero la consciencia en ese movimiento tenía únicamente como contenido la esencia objetiva y no la consciencia como tal; así, para ella, el resultado debe ser puesto en una significación objetiva y la consciencia, una vez más, como lo que se repliega de lo que ha devenido, de tal manera que lo que ha devenido es para ella, como objetivo, la esencia.»[253]

«Entre las cosas tangibles, visibles, perceptibles en todos los sentidos aparece una realidad y, de pronto, se zafa, se esconde, se hace imperceptible. Nosotros la creemos cognoscible por sus efectos e incognoscible en su naturaleza. Entonces construimos un ente de razón que se llama fuerza y que, a su vez, se manifiesta consumiéndose y después de gastada deviene invisible para consumirse.»[254] Así es la fuerza: unidad de sí misma y de su exteriorización. Al poner la fuerza lo que ponemos es precisamente la unidad misma, es decir, el *concepto.* «En otros términos: las diferencias puestas en su independencia pasan inmediatamente a su unidad y su unidad

---

[251] *Phénoménologie,* I, p. 110 *(Fenomenología,* p. 83)
[252] *Phénoménologie,* I, p. 111 *(Fenomenología,* p. 83)
[253] *Phénoménologie,* I, p. 110 *(Fenomenología,* p. 82). Es muy notable que aquello que el entendimiento percibe como ser sea la propia *reflexión* de la consciencia anterior (la consciencia perceptora); pero, como la consciencia fenoménica olvida siempre su devenir, ignora que dicho objeto es ella misma; no se conoce todavía como *tránsito* de un término a otro.
[254] *Cf.* ANDER, artículo citado, p. 328.

inmediatamente a su despliegue, y dicho despliegue, a su vez, a la reducción a la unidad. Precisamente ese movimiento es lo que se llama fuerza.»[255] El ser universal de la certeza sensible se había convertido en el médium de las propiedades o materias distintas y, a su vez, dicho médium se convierte en su reducción a la unidad en tanto que es el medio de su expansión. Así, para Leibniz, la esencia de la materia no residía en lo extenso, que no es más que una multitud indefinida, ni en el átomo, que es una imagen sensible, sino en la fuerza en tanto que única unidad real. «Me doy cuenta de que es imposible hallar los principios de una verdadera unidad en la sola materia o en lo que es sólo pasivo, puesto que en ello el todo no es más que una colección o amalgama de partes infinitas. Ahora bien, como la multitud sólo podía tener realidad en verdaderas unidades procedentes de otras partes..., me vi obligado a recurrir a un átomo formal..., y observé que su naturaleza consiste en la fuerza y que de ello se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito. ¡En definitiva, que había que concebirlos a imitación de la noción que tenemos de las almas!»[256]

b) *El concepto de la fuerza y la realidad de la fuerza.* Los dos momentos de la fuerza —la fuerza como exteriorización o expansión de sí misma en el médium de las diferencias y la fuerza «repelida hacia sí misma» o fuerza propiamente dicha— no son distintos en una primera consideración. En su primera lógica de Jena, Hegel trata de la fuerza al mismo tiempo que de la categoría de la modalidad. La fuerza replegada o concentrada en sí misma es la fuerza como posibilidad y su exteriorización es su realidad.[257] Cuando observamos el movimiento de caída de un cuerpo en el espacio suponemos dos veces el mismo ser; en tanto que realidad, dicho movimiento es una yuxtaposición, es descomponible en partes o, al menos, tal descomposición se halla presente en su trayectoria espacial, pero no podemos considerar igualmente el «todo de este movimiento», la integridad de que es realización. Tenemos entonces la fuerza cuyo contenido es idéntico a su manifestación, pero que difiere de ésta *formalmente.* La fuerza —como reflexión en sí misma de la exteriorización sensible— es idéntica a dicha exterioridad. Hay aquí un *desdoblamiento* sobre el que Hegel insiste en la *Lógica* de Jena. Pensamos la unidad de la realidad como fuerza, y nuestras explicaciones acerca de lo real por medio de una fuerza son, por consiguiente, tautologías.[258] Sin embargo, la fuerza permite pensar la casualidad y la relación, sin poner sustancias externas las unas a las otras. El que dos cuerpos se atraigan en el espacio o el que el imán atraiga al hierro significa para la consciencia perceptora una relación exterior entre dos cosas sustancializadas. Pensar la fuerza de atracción o la fuerza magnética es pensar la relación misma, el tránsito de un momento a otro en tanto que tránsito. Pero la fuerza, tal como acabamos de definirla, es absolutamente idéntica a su manifestación, aun cuando las diferencias —fuerza repelida hacia sí misma y exteriorización— son solamente diferencias para la consciencia. Cuando mantenemos los dos momentos en su unidad inmediata es que el entendimiento al que pertenece el concepto de fuerza es propiamente el concepto que sostiene los distintos momentos en cuanto que distintos, puesto que en la misma fuerza no deben ser distintos; la diferencia está solamente en el pensamiento. En otras palabras: lo que aquí se ha puesto es el concepto de fuerza y aún no su realidad.[259]

El hecho de que la fuerza se manifieste a la consciencia como realidad, y no ya como concepto, significa que sus momentos cobran una cierta independencia, pero

---

[255] *Phénoménologie,* I, p. 112 *(Fenomenología,* p. 84).
[256] LEIBNIZ. *Système nouveau de la nature,* ed. Janet, 1900, I, p. 636.
[257] HEGEL, S. *Werke,* ed. Lasson, t. XVIII, pp. 41 y ss.
[258] *Ibid.,* pp. 44 y ss.
[259] *Phénoménologie,* I, p. 112 *(Fenomenología,* p. 84).

como, por otra parte, dicha independencia es contraria a la esencia de la fuerza, eso quiere decir igualmente que se suprimen como independientes y vuelven a la unidad del concepto o de lo universal incondicionado que es el objeto permanente del entendimiento a lo largo de toda esta dialéctica. El concepto así alcanzado no es ya, empero, el concepto inmediato del que habíamos partido; es «determinado como lo negativo de la fuerza que tiene una objetividad sensible, es la fuerza tal como ésta es en su verdadera esencia, es decir, tal como es solamente en cuanto que objeto del entendimiento. El primer universal sería la fuerza repelida hacia sí misma o la fuerza como sustancia, pero el segundo es lo interior de las cosas como interior, que es idéntico al concepto como concepto».[260]

La experiencia que aquí hace la consciencia es particularmente notable: realizando la fuerza descubre que «esta realidad es al mismo tiempo la pérdida de la realidad».[261] En el mundo sensible la fuerza se opone primero a otro, sin el cual no parece que ella pueda existir, después eso otro aparece como otra fuerza y lo que entonces se pone es la dualidad de fuerzas, como ya habían señalado Boscovitch y Kant. Pero estas dos fuerzas, a su vez, solo son independientes en apariencia. Se suponen recíprocamente. «A toda atracción corresponde una repulsión, sin lo cual la materia de todo el universo se coagularía en un punto del universo.» Así, pues, cada fuerza ha de presuponer otra fuerza y está presupuesta por ella. El juego de las fuerzas *(Spiel der Kräfte)*, que más tarde volveremos a encontrar como relación de las autoconsciencias, es, por tanto, una relación recíproca tal que lo que subsiste en el intercambio perpetuo de las determinaciones es únicamente el pensamiento de ese juego, el concepto de la realidad fenoménica o el interior de las cosas. La fuerza se ha convertido en lo que era ya para nosotros: el pensamiento del mundo fenoménico que como juego de las fuerzas, no es sino un intercambio incesante de determinaciones, una inestabilidad perpetua que tiene su unidad y su consistencia en el solo pensamiento.

La realización de la fuerza se expresa en tres dialécticas que Hegel distingue sutilmente: 1. La fuerza y lo otro. 2. Las dos fuerzas independientes. 3. La acción recíproca de las fuerzas, el juego de las fuerzas propiamente dicho. En un principio, la fuerza es puesta como su expansión infinita en el médium de las diferencias; pero para poder existir como fuerza repelida hacia sí misma, reflejada en sí misma, es necesario que otro se le acerque y la incite a replegarse en sí misma. En este sentido, el yo de Fichte sólo se hace reflexivo por medio de un choque *(Antoss)* que le aparece como extraño. Así, también, si la fuerza está ya puesta como replegada en sí, como pura posibilidad, para que pueda existir como exterioridad es preciso que sea solicitada, inducida, por otro. La comparación de ese doble papel de lo otro conduce a definir lo otro precisamente como una fuerza. Lo que se pone entonces no es la fuerza y algo distinto a la fuerza, sino dos fuerzas reales que operan una sobre otra: «Así, pues, en general la fuerza no sale de su concepto por el hecho de que otro es para ella y de que ella es para otro, sino que hay dos fuerzas presentes al mismo tiempo. El concepto de ambas es, ciertamente, el mismo, pero el concepto ha salido de su unidad para pasar a la dualidad.»[262] Toda esta dialéctica que concierne al ser de las cosas para la consciencia prefigura una dialéctica espiritual que se nos aparece con mayor profundidad en el mundo del espíritu que en la Naturaleza. Aquí la sutileza de Hegel nos parece un poco vana, un tanto forzada. Lo esencial es entender el sentido de toda esta argumentación, que nos lleva a ser en la dialéctica de lo real la dialéctica misma de la inteligencia. «El espíritu de la Naturaleza es un espíritu oculto; no aparece con la forma de espíritu y

---

[260] *Phénoménologie,* I, p, 118 *(Fenomenología,* p. 88).
[261] *Phénoménologie,* I, p, 118 (*Fenomenología,* p. 88).
[262] *Phénoménologie,* I, p. 115 *(Fenomenología,* p. 86).

sólo lo es para el espíritu que conoce. O, más bien, es espíritu en sí y no para sí.» Aquí se trata, por consiguiente, de volver a encontrar en el dinamismo y el juego de las fuerzas, en la polaridad de las fuerzas opuestas, una dialéctica cuya significación es para sí solamente en el espíritu que conoce. Cuando las dos fuerzas se ponen en su independencia, su juego revela su interdependencia. «No son como extremos en que cada uno se mantuviera para sí algo sólido y se transmitiesen solamente uno a otro cierta propiedad externa en su término común y en su contacto, sino que lo que esas fuerzas son lo son solamente en dicho término común y en dicho contacto.»[263] Cada cual desaparece en la otra y es justamente el movimiento que las hace desaparecer lo que constituye la única realidad de las fuerzas que tienen una objetividad sensible. Entonces ya no queda más que la manifestación o el fenómeno *(Erscheinung)* que no tiene consistencia o estabilidad en sí mismo, sino que envía a una verdad interna que en principio parece más allá de él. Ahora es el momento de recordar un á texto del prólogo a la *Fenomenología* referente al fenómeno: «La manifestación (el fenómeno) es el movimiento de nacer y perecer, movimiento que propiamente no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la efectividad y el movimiento de la vida de la verdad.»[264]

c) Lo *interior o el fondo de las cosas.* El entendimiento ha descubierto el elemento de la verdad, lo interior o el fondo de las cosas, que se opone a la manifestación fenoménica. En principio esta oposición, que reproduce en otro plano la de la fuerza y su exteriorización, carece de sentido. Como lo interior es la nada del fenómeno, está más allá de él; pero toda la dialéctica de Hegel tenderá en este punto a aproximar los dos términos hasta identificarlos, identificación que se anunciaba ya en el texto del prólogo que acabamos de citar. Lo suprasensible es el fenómeno —como fenómeno—, es decir, el fenómeno considerado en su movimiento de desaparición. El gran ardid, decía Hegel en una nota personal, es que las cosas sean como son, que no hay que ir más allá de ellas, sino simplemente tomarlas en su fenomenalidad, en vez de ponerlas como cosas en sí. La esencia de la esencia es manifestarse y la manifestación es manifestación de la esencia. Así, pues, el término de nuestra dialéctica será reunir de nuevo lo sensible y lo suprasensible dentro de la infinitez del *concepto absoluto.*

Resumiendo los momentos anteriores a propósito de la religión, Hegel escribe: «La consciencia deviene ya, en tanto que es entendimiento, consciencia de lo suprasensible o de lo interior del ser-ahí objetivo. Sin embargo, lo suprasensible, lo eterno, o como quiera llamárselo, está privado del sí mismo, en principio no es más que lo universal que se halla aún muy lejos de ser el espíritu que se sabe como espíritu.»[265] En efecto, lo universal se pone primero fuera de la consciencia y del fenómeno como un posible mundo inteligible sobre el cual podemos pensar, desde luego, pero no tener un conocimiento de él. En el capítulo que termina su *analítica transcendental* y que lleva a la distinción de fenómenos y noúmenos, Kant insiste sobre el hecho de que no se puede tomar este mundo, el mundo del más acá, como una cosa en sí, sino que, por el contrario, tan pronto como lo rebasamos, haciendo un uso transcendental y no empírico de nuestras categorías, sólo obtenemos un *lugar vacío,* un noúmeno en el sentido negativo. Pero ese más allá del fenómeno es, para Hegel, una especie de ilusión óptica. El entendimiento hipostasía su propia reflexión, no la refleja en ella misma y no ve en la Naturaleza el conocimiento de sí que en ella está implicado. El saber del fenómeno es un saber de sí y, en tanto que tal, tiene una verdad que no está situada más allá. Sólo que para alcanzar un idealismo semejante se hace necesario que la reflexión, que Kant utiliza en su filosofía crítica, se refleje a sí misma. Objetivando lo «interior

---

[263] *Phénoménologie,* I, p. 117 *(Fenomenología,* p. 87).
[264] *Phénoménologie,* I, p. 40 (*Fenomenología,* p. 32).
[265] *Phénoménologie,* II, p. 203.

como lo universal sin el sí mismo», el entendimiento no sabe que detrás del telón que parece recubrir el «dentro» de las cosas «no hay nada que ver, a menos que nosotros penetremos detrás de ese telón, ya sea para que haya algo que ver o para que haya una cosa vista».[266] De la misma manera que la «cosa en sí» de la «estética transcendental» era criticada en la dialéctica de la percepción, también lo es aquí el noúmeno en sentido negativo. En ese movimiento la consciencia se refleja a sí misma como en lo verdadero; pero, como consciencia, hace una vez de lo verdadero un interior objetivado y distingue dicha reflexión de las cosas de su reflexión en sí misma; de la misma manera, el movimiento que efectúa la mediación es todavía rara ella un movimiento objetivo.[267] Así, pues, los tres términos de este silogismo fundamental son puestos en su mutua exterioridad: el *entendimiento,* el *movimiento del mundo fenoménico,* lo *interior* o *fondo de las cosas.* Pero no puede haber ningún conocimiento acerca de dicho interior, tal como es inmediatamente; y no porque la razón, como pretendía Kant, sea limitada, sino en virtud de la simple naturaleza de la cosa, porque nada es conocido en el vacío o, más precisamente, porque lo interior es puesto como el más allá de la consciencia.

Ello no obstante, en realidad lo interior ha tomado carta de naturaleza para nosotros, sólo ha sido puesto por la mediación del fenómeno. Precisamente por ello Hegel subraya aquí notablemente la naturaleza de lo interior. «Proviene del fenómeno y el fenómeno es su mediación o también el fenómeno es su esencia y es, de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como son de verdad; pero la verdad de lo sensible y de lo percibido es ser fenómeno. Lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno.[268] De esta manera no volvemos al mundo sensible anterior, por ejemplo, a la percepción o a la fuerza objetiva, sino que vemos en ese mundo lo que en verdad es, el movimiento mediante el cual no cesa de desaparecer y de negarse a sí mismo. Lo que subsiste en la inestabilidad fenoménica, en el incesante cambio de sus momentos, es la diferencia, desde luego, pero la diferencia recibida en el pensamiento, convertida en universal. En, otras palabras: la *ley* del fenómeno. En consecuencia, lo universal no es ya la nada más allá del fenómeno, sino que hay en ello la diferencia o la mediación. Y esta diferencia en el seno de lo universal es la diferencia que ha pasado a ser igual a sí misma, simple reflejo del fenómeno. Esta diferencia está expresada en la ley como «imagen constante del fenómeno siempre inestable». Por consiguiente, el mundo suprasensible es un tranquilo reino de las leyes; «sin duda dichas leyes están más allá del mundo percibido —puesto que este mundo presenta la ley solamente a través del cambio continuo—, pero las leyes se hallan, ciertamente, presentes en él y son su tranquila e inmediata copia».[269]

La naturaleza, decía Kant al término de la *analítica transcendental,* es el conjunto de los fenómenos regidos por las leyes. Dichas leyes —al menos en su universalidad— son la forma de esos fenómenos; reflejan en su estabilidad el ininterrumpido de venir de lo que aparece. Como la fuerza era la reflexión en sí de su exteriorización, así también la ley es la unidad del mundo sensible, pero una unidad que tiene en ella la diferencia y que por medio de esta constante diferencia traduce el movimiento fenoménico. En la caída libre de un cuerpo el espacio y el tiempo varían sin cesar, pero su relación se conserva igual, de manera que la conocida fórmula matemática $e = \frac{1}{2} \gamma t^2$ es la expresión constante de la perpetua inconstancia de ambos

[266] *Phénoménologie,* I, pp. 140-141.
[267] *Phénoménologie,* I, p. 119 *(Fenomenología,* p. 89).
[268] *Phénoménologie,* I, p. 121 *(Fenomenología,* p. 91).
[269] *Phénoménologie,* I, pp. 123-124 (*Fenomenología,* p. 92).

términos. La ley que se halla en el interior de la naturaleza fenoménica encuentra su contenido en esta naturaleza y como contrapartida le comunica su forma.

Pero forma y contenido liguen siendo todavía inadecuados. De acuerdo con la interpretación que Maimón daba ya del kantismo, la forma determinando completamente el contenido o el contenido completamente recibido en la forma, sería la idea.[270] Sólo qué esta adecuación perfecta no es realizada. El contenido, la materia del entendimiento, es infinitamente diverso y cambiante; la forma tomada en su poder más alto es la unidad abstracta de una diferencia abstracta. De una manera más metafórica puede decirse que la *analítica transcendental* nos da la ley de las leyes, el esqueleto de una Naturaleza en general, pero entre ese esqueleto y la Naturaleza concreta hay un abismo. Tal abismo no cabe duda de que resulta colmado parcialmente por la inducción empírica que se eleva desde las leyes particulares a leyes cada vez más generales, sin alcanzar, no obstante, la idea que exige la completa determinación de todas las condiciones. Precisamente para poner remedio a esa insuficiencia en la subsunción y la especificación, la crítica del juicio —ese leibnizianismo de la inmanencia— elabora una filosofía del «como si», una lógica de hipótesis. En definitiva, debe observarse claramente que en el fenómeno para sí queda un lado que no está recogido en lo interior, «o el fenómeno no está en verdad, puesto todavía como fenómeno, como ser-para-sí-suprimido»[271] Hay una contingencia de las leyes de la Naturaleza, y esa contingencia se presenta con dos aspectos complementarios: o bien la ley no expresa más que la integridad de la presencia fenoménica y el fenómeno mantiene todavía como en sí posible algo diverso no coordinado, o bien hay una multiplicación de leyes empíricas que no pueden ser juntadas en la unidad de una ley única de la que fueran especificadas. El problema que se plantea en el tránsito del fenómeno a su ley vuelve a encontrarse en el problema de la pluralidad de las leyes.

¿Y no puede intentarse reducir todas las leyes a la unidad de una sola ley? En este sentido, por ejemplo, Newton presenta | como atracción universal fenómenos tan diversos como la caída libre de un cuerpo en nuestro planeta y el movimiento general de los planetas alrededor del sol, en la dirección expresada por las leyes más específicas de Kepler. Lo que pasa es que Hegel —desde su disertación de Jena sobre el movimiento de los planetas— se esforzó en mostrar el error de tal reducción; reducción que sólo conduce a una fórmula abstracta y que, sin duda, tiene el mérito de enunciar la legalidad como legalidad, pero al mismo tiempo hace desaparecer la diversidad cualitativa del contenido. Así, pues, ¿para alcanzar la unidad habrá que renunciar a la diferencia en tanto que verdadera diferencia cualitativa, o bien renunciar a la unidad para no perder esa diferencia? Este punto constituye el meollo del problema de la *identidad y de la realidad* fenoménica. Con todo, la solución de Hegel no consiste en oponer siempre los dos términos, sino en buscar su unión en una relación dialéctica que para él es «el concepto absoluto» o la infinitud.

El concepto de la ley —la unidad de las diferencias— no va sólo contra la pluralidad empírica de las leyes, sino contra la ley misma. En efecto, expresa la *necesidad* del vínculo de los términos que se presentan como distintos en el enunciado de la ley— el espacio y el tiempo— lo que atrae y lo que es atraído, etcétera— de tal manera que en el pensamiento de ese vínculo, de esa unidad, «el entendimiento retorna una vez más al interior entendido como unidad simple (indivisible). Dicha unidad es la necesidad interior de la ley».[272]

---

[270] Maimon, S, *Werke*, p. 176: «En mi opinión, el conocimiento de las cosas en sí no es sino el conocimiento *completa* de los fenómenos».
[271] *Phénoménologie*, I, p. 124 *(Fenomenología*, pp. 92-93).
[272] *Phénoménologie*, I, p. 125 *(Fenomenología*, p. 94).

d) *La explicación. Necesidad analítica de la ley.* Consideremos una ley particular, la de la caída de los cuerpos o la de la atracción de la electricidad positiva y negativa, por ejemplo. Esta ley contiene una diferencia concreta —tiempo y espacio, electricidad positiva y negativa— y expresa la relación de sus dos factores, pero esa relación o concepto de la ley, que puede denominarse nuevamente fuerza, enuncia la necesidad de la ley como una g fuerza analítica. Tal necesidad no es una, pues no se ve como uno de los factores se une al otro o deviene el otro. Si está puesto uno de los términos de la ley, el otro no lo está por la misma razón; y si se supone, finalmente, la necesidad de su relación partiendo de una fuerza, por ejemplo, el peso o la electricidad en | general, dicha necesidad es una palabra vacía, ya que entonces » hay que explicar por qué la citada fuerza se expresa en esta particular diferencia, por qué, por ejemplo, el peso es de tal naturaleza que los cuerpos pesados caen de acuerdo con una regla invariable y precisa que contiene una diferencia como la de espacio y tiempo e incluso la enuncia en una fórmula matemática como: $e = ½ \gamma t^2$.

El problema que aquí plantea Hegel es el de la necesidad de la relación, cuestión planteada por Hume bajo la rúbrica de problema de la «conexión necesaria» y a la que Kant pretende dar respuesta en la *Crítica de la razón pura.* Es sabido que para Hume todo lo que es diferente (en la representación) resulta separable y lo que no puede ser separado no es discernible, pues ¿a qué iba a aplicarse el discernimiento donde no hay diferencia?[273] Esto nos impide la abstracción, mientras que aquello hace imposible la vinculación necesaria. Como señala Hegel en su *Lógica de Jena*, a propósito de Hume y de Kant, lo que así se pone es una diversidad de términos sustanciales, indiferentes unos a otros, tal como los ofrece, o parece ofrecerlos, la representación sensible.[274] En este caso. Hume tiene perfecto derecho a negar la necesidad y a ver en ella solamente una ilusión. «De hecho, la necesidad es solamente la sustancia supuesta como relación o como el ser uno de las determinaciones opuestas, las cuales no son como los términos materiales absolutamente para sí mismas, cualidades o términos sustanciales absolutos, sino que son en sí tales que se refieren a un otro o son esencialmente lo contrario de ellas mismas.»[275] En cuanto a la identidad que el entendimiento pretende alcanzar en su proceso explicativo, de lo que se trata es de una identidad formal, una tautología que nada cambia en la diversidad de los términos. Para Hume, solamente hay elementos sustanciales (Hegel dice sustancias) que no están en relación unas con otras, que siguen siendo para sí y que son vinculadas mutuamente *desde fuera*. En este sentido, la identidad del entendimiento sigue siendo analítica, es una tautología, mientras que la diversidad sensible continúa siendo una diversidad; lleva, desde luego, a una síntesis, pero a una síntesis empírica y sin necesidad. «Dicha identidad continúa siendo la simple tautología; la diversidad, en cambio, queda como un, particular ser para sí de las sustancias, y una y otra, la identidad y la diversidad, permanecen recíprocamente marginadas; la vinculación de las diversas sustancias no es absolutamente necesaria porque dicha vinculación no es interna a ellas.»[276] ¿Qué se necesita para que ese ligamen se haga interno? Como va a mostrar Hegel en la parte de su estudio que sigue a continuación, sería necesario que cada determinación fuese pensada como infinita, es decir, como otra distinta de sí; en ese caso, el espacio se convierte en tiempo y el tiempo en espacio. La relación no se impone ya desde fuera a las determinaciones sustancializadas, sino que es la vida misma de dichas determinaciones. Entonces se comprende lo que implica la relación, a saber, la vida

---

[273] HUME, *Tratado,* I, 1 parte, sección VII, traducción francesa de David, p. 31.
[274] HEGEL, *Lógica de Jena (Werke,* ed. Lasson, t. XVIII, p. 45).
[275] HEGEL, *Werke.* ed. Lasson, XVIII, p. 48.
[276] *Ibid.,* p. 48.

dialéctica, puesto que la relación no es unidad abstracta ni diversidad —igualmente abstracta— sino que es su síntesis concreta o, como decía Hegel en sus trabajos de juventud hablando de la vida: «el vínculo del vínculo y del no vínculo», «la identidad de la identidad y de la no identidad».[277] En lugar de pensar esta dialéctica que es la única que da cuenta de la necesidad de la relación, Kant no respondió realmente a Hume. «Kant ha hecho lo mismo que Hume.» Los elementos sustanciales de Hume que se continúan o se yuxtaponen, que son mutuamente indiferentes, siguen siéndolo igualmente en Kant. Nada cambia la cuestión el hecho de que a esos elementos se les denomine fenómenos y no cosas. Kant ha partido de la diversidad de Hume y ha añadido a ella la infinitud de la relación, pero ese añadido sigue siendo externo. La infinitud de la relación, la necesidad, es algo separado de la diversidad. La diversidad es fenoménica y pertenece a la sensibilidad; la necesidad es un concepto del entendimiento, pero cada uno de los momentos es para sí. «Claro está que la experiencia es para Kant el vínculo del concepto con el fenómeno, es decir que da movilidad *[mobilmachen]* a términos indiferentes, pero esos términos siguen siendo para sí al margen de su relación y la relación misma en tanto que unidad está fuera de lo relacionado.»[278] Por consiguiente, Kant no ha captado de verdad *la relación como infinito.*

Nos hemos referido a este texto —bastante penetrante— de la *Lógica* de Jena porque nos parece que aclara la dialéctica con que topamos en este momento a propósito de las leyes de la Naturaleza, primera elevación inmediata del mundo sensible al inteligible. Precisamente, en tanto que inmediata, dicha elevación no expresa todavía la totalidad del mundo fenoménico; en ella el fenómeno no está puesto aún como fenómeno, como ser para sí suprimido, y esa diferencia se traduce en la misma ley por la diferencia indiferente de sus términos. La ley no expresa todo el fenómeno que mantiene su inestabilidad y su devenir o, lo que viene a ser lo mismo, lo expresa inmediatamente en forma de una diferencia estable y sin necesidad. Aquí nos hallamos ante uno de los caracteres más profundos de la especulación hegeliana: introducir la vida y el devenir en el pensamiento misino, en vez de renunciar al pensamiento para volver al fenómeno, no ya como en Hume cortado en elementos sustanciales, sino captado en su devenir inefable, en una intuición inmediata en la cual los datos inmediatos de la consciencia no proporcionan una serie discontinua de términos sino, como más tarde mostró Bergson, un tránsito inexpresable. Es justamente al contrario, reintroduciendo la vida en esta relación inmediata que es la ley, como el pensamiento alcanzará completamente el mundo fenoménico o, según la terminología hegeliana, el fenómeno será puesto en su integridad como fenómeno, es decir, manifestación completa de su esencia. Que ése es, ciertamente, el objetivo de Hegel, lo muestra este significativo texto del prólogo a la *Fenomenología:* «Por ello, la tarea consiste..., ahora en actualizar lo universal e insuflarle el espíritu gracias a la supresión de los pensamientos determinados y solidificados. Pero es mucho más difícil dar fluidez a pensamientos solidificados que hacer fluido el ser ahí sensible.»[279] En el mismo sentido y en un artículo de Jena, Hegel justificaba el empirismo profundo, el del hombre de acción que capta intuitivamente el devenir de la realidad sin descomponerla arbitrariamente, y lo oponía al empirismo del entendimiento que fija y solidifica determinaciones de la experiencia. Pero el método filosófico no puede consistir en una vuelta a aquel empirismo profundo, a lo inefable de la certeza sensible, se pena de

---

[277] La primera expresión se encuentra en los *Trabajos de juventud* (Nohl, p. 348), la segunda en el estudio sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte* y *de Schelling* (Ed. Lasson, I, p. 77).
[278] HEGEL, *Werke*, ed. Lasson, t. XVIII. pp. 48-49.
[279] *Phénoménologie*, I, p. 30 *(Fenomenología*, p. 24).

renunciar al pensamiento. Por eso debe elevar el entendimiento a la razón y dar movilidad a las determinaciones del pensamiento, es decir, pensar dialécticamente.[280]

La transición de esta réplica inmediata c insuficiente del mundo fenoménico —el mundo de las leyes— al concepto absoluto, o sea, a la infinitud, resulta bastante difícil de seguir en el texto que estudiamos. Empieza por criticar Hegel la *explicación* del entendimiento que, buscando la necesidad, la descubre solamente en sí mismo, en sus propias tautologías, sin alterar su objeto; luego de ese movimiento que sólo se produce en él, pasa al movimiento en la «cosa misma», a la dialéctica que infunde la vida al «tranquilo reino de las leyes» permitiéndoles así abarcar completamente el fenómeno. Justamente este último tránsito es el que nos parece más difícil de seguir, sobre todo porque Hegel efectúa dicha transición con bastante brusquedad.

El entendimiento que busca la necesidad de la ley hace un distingo, introduce una diferencia que no es una y, reconociendo él mismo la identidad de lo que acaba de separar, da el nombre de necesidad a simples tautologías. Esto es, si se quiere, la virtud dormitiva del opio. ¿Por qué cae el cuerpo de acuerdo con la fórmula $e = \frac{1}{2} \gamma t^2$. Porque sufre la acción de una fuerza, la gravedad, constituida de tal suerte que se manifiesta precisamente de esta manera. En otras palabras: el cuerpo cae así porque cae así. «El singular acontecimiento del relámpago,[281] por ejemplo, es aprehendido como un universal, y ese universal es enunciado como la ley de la electricidad; desde luego la explicación recoge y resume la ley en la fuerza como esencia de la ley. Dicha fuerza está entonces constituida de tal suerte que, cuando se exterioriza, las dos cargas eléctricas opuestas surgen y desaparecen de nuevo una en la otra. En otros términos, la fuerza tiene exactamente la misma constitución que la ley; lo que se dice es que no hay en absoluto ninguna diferencia entre ambas.»[282] Pero aquí la fuerza es puesta como la necesidad de la ley, es en sí y sigue siendo lo que es fuera del entendimiento, mientras que al entendimiento le incumben las diferencias, en particular justamente la de la fuerza en sí y la ley por medio de la cual se exterioriza. «Las diferencias son la pura exteriorización universal —la ley— y la pura fuerza, pero ambas tienen el mismo contenido, la misma constitución. Así, pues, la diferencia como diferencia de contenido, es decir, como diferencia de la cosa, es abandonada nuevamente.»[283]

Pero la diferencia entre el entendimiento y su objeto en sí, la fuerza, es también una diferencia del entendimiento; por consiguiente, desaparece a su vez y es la cosa misma, la fuerza en sí, que se muestra como el movimiento que antes sólo era tomado en consideración en tanto que movimiento de la consciencia. «Pero, puesto que el concepto como concepto es lo que es el interior de la cosas, ese cambio se produce para el entendimiento como ley de lo interior.» Tal es la difícil transición que señalábamos más arriba; vamos de «una orilla a la otra»,[284] del movimiento de la explicación que es diferente de su objeto al movimiento mismo de este objeto, porque la última diferencia es también una diferencia del entendimiento. El cambio formal pasa a ser un cambio de contenido porque la misma diferencia entre forma y contenido constituye una parte del proceso. Pero entonces la necesidad analítica, la tautología, deviene una necesidad del contenido, una necesidad sintética; la tautología vuelve a encontrarse en la heterología, como identidad en la contradicción. Topamos entonces con el pensamiento dialéctico, con la «unidad de la unidad y de la diversidad» que, según Hegel, faltaba tanto en

[280] Se trata del artículo sobre el *Derecho natural, ed.* Lasson, VII, p. 343..

[281] En la versión castellana de W. Roces: «El suceso singular del rayo.» El texto francés dice: *«L'événement sitigulier de l'éclair.» (N. del T.*).

[282] *Phénoménologie,* I, p. 129 (*Fenomenología,* p. 96).

[283] *Phénoménologie,* I, p. 129 (*Fenomenología,* p. 96).

[284] *Phénoménologie,* I. p. 130 (*Fenomenología,* p. 97).

Hume como en Kant. Detengámonos, sin embargo, en ese proceso del entendimiento que Hegel llama explicación *(Erklären),* Podría creerse que sólo se trata de una fórmula verbal (el opio hace dormir porque tiene una virtud dormitiva) y extrañarnos ante la considerablemente larga descripción que Hegel le consagra. En realidad, el proceso de la explicación es muy general; va de *lo mismo* a *lo mismo;* instituye diferencias sin que ella se haga realmente para poder luego mostrar de forma rigurosa su identidad. Tal es el movimiento formal del entendimiento que se expresa en la igualdad abstracta A = A, en donde A se distingue de A para luego ser identificada a ella. Toda explicación es entonces tautológica o formal. Pero ese procedimiento tiene mayor extensión que la virtud dormitiva del opio. Muchas explicaciones que parecían fecundas se reducen en el fondo a ese formalismo, a esta línea de la igualdad sin vida; Hegel cita ejemplos al respecto en la *Lógica* de Jena, «La explicación no es nada más que la producción de una tautología. El frío procede de la falta de calor, etcétera. Para el entendimiento no hay en ello verdadero cambio cualitativo, no hay nada más *un cambio de las partes de lugar...* El fruto del árbol se debe a la humedad, al oxígeno, al hidrógeno, etc., en definitiva, a todo lo que él mismo es...»[285] Hegel reprocha, por tanto, al formalismo del entendimiento negar en una fórmula abstracta de conservación la diferencia cualitativa. Se puede señalar particularmente que no cree en la fecundidad de las ecuaciones matemáticas. De la misma manera que criticaba la ley general de Newton sin tener en cuenta su alcance matemático, así también en esta crítica de la explicación combate

implícitamente al menos— tina ciencia matemática del universo, que si no es verbal en el sentido habitual del término, tampoco pasa de ser un lenguaje formal incapaz de retener la diferencia cualitativa en la red de sus ecuaciones. Basta con referirse al prólogo de la *Fenomenología* para encontrar dicha crítica de una manera explícita. «Lo efectivamente real no es algo espacial como se considera en la matemática... No son tales no realidades efectivas constituidas como las cosas matemáticas lo que ocupa a la intuición sensible o a la filosofía... Además, en virtud de este principio y de este elemento —y en ello consiste el formalismo de la evidencia matemática— el saber sigue la línea de la igualdad pues lo que está muerto, al no moverse por sí mismo, no conduce a la diferenciación de la esencia ni a la oposición o desigualdad esencial y, por consiguiente, tampoco conduce al tránsito de lo opuesto a lo opuesto, al movimiento cualitativo e inmanente, al automovimiento.»[286]

Lo que Hegel busca es una ciencia que siga siendo ciencia sin renunciar por ello a la diferencia cualitativa. Y la solución que cree poder dar a este problema —la dialéctica— resulta de una manipulación de la diferencia cualitativa que impulsa dicha diferencia hacia su resolución por medio de la oposición y de la contradicción. «La oposición —escribía en Jena—, es en general lo cualitativo y, puesto que fuera de lo absoluto no hay nada, la oposición es absoluta. Y es justamente por el solo hecho de ser absoluta por lo que se suprime en sí misma.»[287] Al introducir la contradicción en el pensamiento se evita tanto el formalismo de la explicación como el empirismo de las diferencias indiferentes. Se introduce la infinitud en la determinación y se eleva así por encima de la filosofía de la identidad de Schelling, que no llega a reconciliar la

---

[285] HEGEL, *Lógica de Jena* (S. *Werke.* XVIII, p. 47).

[286] *Phénoménologie,* I, p. 38. La *Fenomenología* contiene en el prólogo toda una crítica general del saber matemático, reproducida en parte en la *Gran Lógica* a propósito de la categoría de cantidad. Hegel opone al saber *formal* de las matemáticas, en el que la reflexión (o mediación) es exterior a la cosa misma (I, p. 37), el saber *dialéctico* que no contiene una mediación extraña, exterior, sino que es el *movimiento* de la cosa misma al tiempo que el de nuestro pensamiento de la cosa. La Matemática, en particular, no puede pensar el tiempo —«esta pura inquietud de la vida y este proceso de absoluta distinción» (I, p. 40 *(Fenómenologia,* p. 30).

[287] HEGEL, S. *Werke,* ed. Lasson, XVIII, p. 13.

identidad de lo absoluto y las diferencias cualitativas de la manifestación. Por eso era necesario impulsar la «polaridad» hasta la contradicción.

Así, pues, en oposición al contenido que permanece inalterado, el movimiento de la explicación es un puro movimiento, un formalismo. Pero dicho formalismo contiene ya lo que falta a su objeto—el mundo de las leyes—, es movimiento en sí mismo. «Ello no obstante, en él reconocemos justamente aquello cuya ausencia se hacía sentir en la ley, es decir, el cambio absoluto mismo. En efecto, dicho movimiento, considerado con más proximidad, es inmediatamente lo contrario de sí mismo.»[288] Pone una diferencia allí donde no la tiene; identifica inmediatamente después lo que acaba de distinguir. Se trata de la inestabilidad sin contenido de la pura fórmula que pronto pasa a ser lo contrario de sí misma. Cuando se dice A es A, se distingue y se identifica. Lo igual se repele de sí y lo que así se repele se une.

¿Qué es lo que resulta para el contenido, lo interior, cuando dicho movimiento es percibido en él —habiéndose suprimido a sí misma la diferencia del contenido y de la forma? El entendimiento hace la experiencia, que es la ley del fenómeno, a saber, que vienen al ser diferencias que no son diferencias —«al mismo tiempo hace la experiencia de que las diferencias son de tal naturaleza que no son en verdad diferencias y se suprimen». El contenido, captado a través del movimiento primero formal del entendimiento, se convierte en lo inverso de él mismo y, a su vez, la forma pasa a ser rica en contenido. Tenemos el «concepto absoluto» o la infinitud. Pero ahora vamos a detenernos en la experiencia que. Hegel llama curiosamente del «mundo invertido». Justamente porque el primer mundo suprasensible —elevación inmediata de lo sensible a lo inteligible— se subvierte o se invierte en sí mismo es por lo que el movimiento se introduce en él; no es ya solamente una réplica inmediata del fenómeno, sino que alcanza completamente el fenómeno, que así se mediatiza a sí mismo y se convierte en manifestación de la esencia. Comprendemos con ello lo que quería decir Hegel al pretender que »o había dos mundos, sino que el mundo inteligente era el «fenómeno como fenómeno», la «manifestación» que, en su devenir auténtico, es solamente manifestación de sí por sí misma.

e) Los dos mundos y su unidad dialéctica. La experiencia de la inversión del mundo es más corriente dé lo que uno estaría inclinado a creer en principio. Para comprenderla, quizá hay que referirse menos a la ciencia o a la polaridad schellingiana que a la dialéctica de los evangelios, que continuamente oponen el mundo aparente al mundo verdadero. En efecto, mientras que en la primera transformación del mundo sensible solamente elevamos de forma inmediata ese mundo a la esencia elevando a la universalidad la diferencia incluida en él, pero sin modificarla en profundidad, ahora llegamos a un mundo que es *lo inverso* del primero. La diferencia entre esencia y apariencia ha pasado a ser una diferencia absoluta, de manera que decimos que las cosas son en sí lo contrario de lo que parecen ser para otro. Tal es el caso a la hora de afirmar, de acuerdo con el sentido común, que no hay que fiarse de las apariencias sino negarlas para descubrir su verdadera esencia. Lo profundo y lo superficial se oponen como lo interior y lo exterior. «Visto superficialmente, el mundo invertido es lo contrario del primero, de suerte que tiene el citado primer mundo fuera de él y lo repele de sí como una realidad efectiva invertida; de esta manera uno es el fenómeno y el otro

---

[288] *Phénoménologie,* I, p. 130 (*Fenomenología,* p. 96). En otros términos, el movimiento de nuestro pensamiento, que establece la ley y la *explica,* en tanto que es tomado en nuestro *solo* entendimiento, es formal (es una tautología: distinguimos para poder mostrar a continuación que lo que habíamos distinguido es *lo mismo,* pero en tanto que dicho movimiento es considerado como el de la cosa misma se convierte en sintético, pues es la cosa misma que se opone a sí y se une a sí misma. La explicación no es ya *nuestra* explicación, sino que es la explicación misma del ser idéntico a sí. En ese sentido el *pensar y* el *ser* sólo son uno.

es el en sí, uno el mundo como es para otro, el otro, por el contrario, como es para sí.»[289] Así, en el evangelio, lo que se honra en este mundo es despreciado en el otro, lo que parece poderoso es débil, la oculta sencillez de corazón es en sí superior a la virtud aparente. En el sermón deja montaña, Cristo opone constantemente la apariencia —«Se os ha dicho»— a la realidad profunda —«Pero yo os digo»—; Hegel recoge esa oposición de lo externo y lo interno dándole toda su extensión. Lo que parece dulce es en sí amargo, el polo norte de un imán es en su en sí suprasensible polo sur e, inversamente, el polo del oxígeno se convierte en el polo del hidrógeno. Pero de esos ejemplos, tomados en préstamo a la ciencia de su tiempo, Hegel pasa a ejemplos espirituales que, en nuestra opinión, ponen de manifiesto el verdadero sentido de esta dialéctica. Se trata particularmente de la célebre dialéctica del crimen y del castigo que nos hace recordar sus estudios teológicos de juventud. El castigo parece una venganza que se ejerce desde fuera sobre el criminal; en realidad el castigo es castigo de sí por sí mismo. Aquello que parece una coacción, visto superficialmente, es una liberación, en un sentido profundo. El sentido oculto es lo inverso de su sentido aparente. Mejor aún: el castigo que parece deshonrar a un hombre «en el mundo invertido, se convierte en la gracia y el perdón que salvaguarda la esencia del hombre y le devuelve el honor».[290] Piense el lector en el célebre libro de Dostoievski, y no será la única vez que la dialéctica hegeliana sugiere intuiciones desarrolladas más tarde por el novelista ruso.

La diferencia entre el fenómeno y la esencia, entre sentido aparente y sentido oculto, se ha hecho tan profunda que se destruye a sí misma. En efecto, es la oposición absoluta, la oposición en sí misma, o sea, la *contradicción.* «Con esto lo interior es asumido como fenómeno. En efecto, el primer mundo suprasensible era solame: te la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal; como copia, tenía su necesario original en el mundo de la percepción, que aún retenía para sí el principio del cambio y de la alteración. El primer reino de las leyes carecía de este principio, pero lo adquiere ahora como mundo invertido.»[291] Ahora cada determinación se autodestruye y pasa a ser su otra; es pensada como infinitud, es decir, se destruye en algo así como un tránsito al límite de sí misma, tránsito al límite cuya técnica fue establecida por Hegel desde su primera lógica de Jena.[292] Sólo que la lógica de la infinitud únicamente tiene sentido a condición de no realizar de nuevo los dos mundos opuestos en dos elementos sustanciales: «Aquí ya no están presentes tales oposiciones entre lo interior y lo exterior, entre el fenómeno y lo suprasensible como oposiciones entre realidades efectivas de dos tipos. Las diferencias repelidas ya no se reparten de nuevo en dos sustancias que serían sus soportes y les proporcionarían una sustancia separada mediante la cual el entendimiento salido de lo interior volvería a caer en su posición precedente.»[293] El propio fenómeno es negatividad, diferencia de sí consigo mismo. «El crimen efectivamente real tiene su inversión y su en sí, como posibilidad, en la intención como tal, pero no en una buena intención, pues la verdad de la intención es solamente el hecho misino. Y, según su contenido, el crimen tiene su reflexión en sí mismo o su inversión en la pena efectivamente real; ésta constituye la reconciliación de la ley con la realidad efectiva que se le opone en el crimen, La pena efectivamente real tiene, finalmente, su realidad efectiva invertida en ella misma; en efecto, la pena es una actualización de la ley de tal modo que la actividad que tiene como pena se suprime a sí

289 *Phénoménologie,* I, p. 133 (*Fenomenología,* p. 99).
290 *Phénoménologie,* I. p. 133 *(Fenomenología,* p. 99).
291 *Phénoménologie.* I, p. 132 *(Fenomenología,* p. 98).
292 *Cf.* nuestro artículo: *Vie* et *prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Jena,* en «Revue de Métaphysique et de Morale», 1936, p. 50.
293 *Phénoménologie*, I. pp. 133-134 *(Fenomenología,* p. 99).

misma extinguiéndose tanto el movimiento de la individualidad contra la ley como el movimiento de la ley contra la individualidad.»[294]

Así, pues, no hay que buscar el mundo invertido *en otro mundo,* sino que se halla presente en este mundo, que a la vez es él mismo y su otro, mundo que es captado en su integridad fenoménica como «concepto absoluto» o infinitud. El pensamiento de esta infinitud, no realizado por Schelling, es posible cuantió en vez de huir de la contradicción se acepta pensarla en el seno del contenido determinado, que así pasa a ser determinación absoluta o negación de sí. «Lo que hay que pensar ahora es el puro cambio o la oposición en sí misma, es decir, la contradicción...[295] Así, el mundo suprasensible que es el mundo invertido ha usurpado el otro mundo y al mismo tiempo lo ha incluido *en* sí mismo, es para sí el mundo invertido, es decir, lo inverso de sí mismo: es él mismo y su opuesto en una unidad. Únicamente de esta manera es la diferencia como diferencia interior o como diferencia en sí misma, como infinitud.»[296] Los términos de la ley precedente, en vez de ser puestos ahora en su exterioridad sensible, son impulsados el uno hacia el otro como lo positivo y lo negativo; su ser consiste esencialmente en ponerse como no ser y en suprimirse en la unidad. Pero, a su vez, dicha unidad no está aislada de la multiplicidad como el absoluto de Schelling; así considerada, es un momento de la escisión, un término particular que se opone a la diversidad. Según una imagen de la Lógica de Jena, lo absoluto se inquieta si lo finito está fuera de él; entonces sólo es absoluto o infinito de forma relativa. Por ello, únicamente escindiéndose pasa a ser infinito de forma concreta. «La unidad en que se piensa ordinariamente cuando se dice que de ella no puede salir la diferencia es, en realidad, solamente un momento de la escisión, la abstracción de la simplicidad que se encuentra frente a la diferencia. Pero, puesto que es la abstracción, y en ese sentido, solamente uno de los opuestos, queda ya dicho que es ella misma el acto de la escisión. En efecto, al ser esta unidad algo negativo, algo opuesto, se pone justamente como lo que tiene en sí misma la oposición. En consecuencia, las diferencias entre la *escisión* y el *devenir igual a sí mismo* no son más que el movimiento de suprimirse[297] *(aufheben).»*[298]

Lo alcanzado de este modo es el «concepto absoluto» cuya génesis hemos ido siguiendo desde el ser de la certeza sensible. Más concretamente: es «la vida universal, el alma del mundo, la sangre universal que, como presente en todas partes, no está perturbada ni interrumpida en su curso por diferencia alguna, sino que más bien ella misma es su diferencia tanto como su ser suprimida. Tiene en sí misma pulsaciones sin moverse y tiembla en sus profundidades sin estar inquieta».[299] Se halla aquí presente la síntesis del *akinton* y de la *kinesis* de que habla Platón en el *Sofista.* Dicha síntesis es la manifestación que es manifestación de sí misma por sí misma, mediación de lo inmediato consigo mismo. Es ya el sí mismo.

Ahora bien, si es así para nosotros y si el concepto, como vida universal, se nos

---

[294] *Phénoménologie,* I, p. 135 *(Fenomenología,* p. 99-100)

[295] Aunque en el texto francés faltan los puntos suspensivos, deben ponerse, ya que se ha cortado una parte del párrafo de Hegel. *Cf.* pág. 100 de la versión castellana (3. «La infinitud»), *(N. del T.)*

[296] *Phénoménologie*, I, p. 335 *(Fenomenología,* p. 100).

[297] En el texto francés, «se *supprimer»* (que vierte el alemán «*aufheben»).* Generalmente *«aufheben»* se traduce al castellano por «superar». Así lo hace W. Roces en la edición castellana de la *Fenomenología (cf.* nota del traductor, pág. 3, y el texto del que nos ocupamos ahora que está en *Fenomenología,* págs. 101-102). Para traducir «*aufheben*» al francés J. Hipolite emplea alternativamente los términos *«supprimer» y «dépasser» (cf.* pág. 308 de *Génese el structure),* el primero de los cuales hemos vertido por «suprimir» (y también, en alguna ocasión, por «abolir») y el segundo por «superar». *(N. del T.)*

[298] *Phénoménologie, I,* p. 137 *(Fenomenología,* p. 101-102).

[299] *Phénoménologie*, I, p. 136 *(Fenomenología,* p. 101).

hace presente, la consciencia ha alcanzado un nuevo estadio en su ascensión, ha captado la manifestación como su negatividad propia tu vez de distinguirla tanto de sí misma como de su objeto inteligible. Y esta dialéctica de la identidad de sí misma en la diferencia absoluta se la aparece primero con una forma inmediata, como autoconsciencia. Efectivamente, en la autoconsciencia el yo es lo otro de forma absoluta y, sin embargo, lo otro es el yo. La consciencia ha pasado a ser autoconsciencia; la verdad, más allá de la certeza, es puesta en esta misma certeza. ¿podrá mantenerse como verdad en esta certeza que es pura subjetividad?

TERCERA PARTE

DE LA AUTOCONSCIENCIA NATURAL

A LA AUTOCONSCIENCIA UNIVERSAL

Introducción: Tránsito de la consciencia a la autoconciencia

I. La autoconsciencia como verdad de la consciencia. El idealismo kantiano, tal como fue interpretado por los filósofos alemanes que lo desarrollaron, se resume bastante bien en esta fórmula que todavía no se encuentra en el propio Kant: «La autoconsciencia es la verdad de la consciencia.» En la *Analítica transcendental,* Kant precisa el sentido de su deducción diciendo que «las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia y, por ello, tienen un valor objetivo en un juicio sintético a priori».[300] Cuando el entendimiento empírico conoce su objeto, es decir, la Naturaleza, y descubre, por medio de la experiencia, la multiplicidad de las leyes particulares de esta Naturaleza, se imagina que está conociendo algo distinto de él mismo, pero la reflexión que constituye precisamente la crítica de la razón pura muestra que el conocimiento de un otro sólo es posible a partir de una unidad originariamente sintética, de tal manera que las condiciones del *objeto,* de la Naturaleza precisamente, son las condiciones mismas del *saber* de dicha Naturaleza. En consecuencia, el entendimiento se sabe a sí mismo en el saber de la Naturaleza; su saber de lo otro es también un saber de sí, un saber del saber. Y el mundo es el «gran espejo» en el cual la consciencia se descubre a sí misma.[301]

Es cierto que Kant no desarrolló su pensamiento hasta un idealismo tal. Lo que el entendimiento determina en la Naturaleza no es más que el esqueleto, por así decirlo, las condiciones universales o las reglas que hacen que una naturaleza sea «m naturaleza. Queda luego un a posteriori, una diversidad indefinida que no está determinada actualmente por las condiciones a priori del saber. «Entendemos por Naturaleza (en el sentido empírico) el encadenamiento de los fenómenos conexionados en cuando a su existencia por medio de reglas necesarias, es decir, por medio de leyes.» Así, pues, son ciertas leyes, leyes a priori, las que primero hacen posible una Naturaleza; las leyes empíricas sólo pueden tener lugar y ser encontradas en medio de la experiencia, pero en conformidad con aquellas leyes originarias sin las cuales ni siquiera la experiencia sería posible.[302] La existencia de un a posteriori absoluto en la filosofía kantiana conduce a una concepción de la «cosa en sí» presente desde la *estética transcendental y* de la que Kant no llega a desembarazarse aun cuando dicha noción, sacada de la experiencia más vulgar, la experiencia de la percepción (Hegel critica además la noción de «cosa en sí» al nivel de la percepción), se transforme en cada uno de los escalones del edificio

---

[300] KANT, *Crítica de la Razón pura* (trad. francesa de Barni, I, pp. 184-185).

[301] Al final del capítulo sobre el entendimiento Hegel lo expresa así: «En el proceso de explicación encontramos justamente mucha autosatisfacción, porque aquí la consciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; a decir verdad parece ocuparse de otra cosa, pero en realidad sólo se compromete y ocupa de sí misma» (I, p. 133). Su saber de la naturaleza es, de hecho, un saber de sí misma *(Fenomenología,* p. 103)

[302] KANT, *Critica de razón pura* (trad. francesa de Barai, I, p. 230).

kantiano.[303] El noúmeno de la analítica no es ya la cosa en sí de la estética, y la noción de un límite del saber en la dialéctica y de una idea que obliga al saber a rechazar su límite es de otro tipo. El realismo kantiano de la cosa en sí debía servir de blanco a todos los filósofos del idealismo alemán. Y es que la *crítica de la razón pura y* particularmente la *dialéctica transcendental,* al condenar toda metafísica del objeto, del ser —hasta entonces toda metafísica había sido, en mayor o menor medida, una metafísica del *ser*— contenía en germen una metafísica de otro tipo, una metafísica del *sujeto.*

En efecto, lo que importa a Kant es que la Naturaleza, en el sentido empírico del término, constituida por el entendimiento transcendental de la analítica, no sea tomada por lo que no es y erigida arbitrariamente en cosa en sí. Debemos tomar consciencia de su carácter fenoménico. Ahora bien, el carácter fenoménico de la naturaleza no incumbe, como se cree con demasiada frecuencia, a la subjetividad de las categorías (la subjetividad en tanto que transcendental es. idéntica a la objetividad), sino que, por el contrario, es la subjetividad no transcendental de la materia, la pasividad o la receptividad sin la cual no puede pasar el entendimiento, lo que constituye dicho carácter fenoménico o, si se quiere, la finitud de nuestro saber. Sin embargo, la finitud sólo existe porque el entendimiento concibe la idea de «n entendimiento sin límites y él mismo se considera finito. El objeto de mi sujeto finito es también finito.

II. *La autoconciencia como consciencia práctica.* Con todo, al sujeto finito no está, limitado como puede estarlo un objeto —un objeto no conoce por sí mismo su límite, que as exterior a él—, trata de trasgredir continuamente dicho límite. Tiende hacia lo infinito, hacia lo incondicionado. En tanto que tal, el entendimiento *(Verstand)* es razón *(Vernunft),* pero, en tanto que tal también, rebasa la esfera propia de los objetos. Lo infinito no es objeto, sino una tarea cuya consecución siempre es aplazada; la razón no es ya el concepto que regula la experiencia como en la analítica de los principios, sino la idea, tarea práctica infinita, con respecto a la cual se organiza todo conocimiento, todo saber. En Kant, la autoconsciencia es algo más que la mera verdad de la consciencia, puesto que además aparece como consciencia práctica, negación de toda finitud y, por tanto, de toda consciencia de un objeto. Ya en la *dialéctica transcendental* la idea, como tarea infinita, no es la cosa en sí que se manifiesta en la experiencia, no empuja hacia atrás los límites del entendimiento, sino que es más bien una máxima de la voluntad teo-rética, un imperativo para el pensamiento científico. La idea amplía el entendimiento no como entendimiento, sino como voluntad, le da mayor extensión no teoréticamente, sino prácticamente, porque impregna de finitud todos sus conocimientos experimentales y obliga a un esfuerzo infinito para rebasarse a sí mismo. La idea como tarea infinita, la autoconsciencia como yo práctico, es el momento del que partirá Fichte para reconstruir la unidad de toda la filosofía kantiana (crítica de la razón pura y crítica de la razón práctica). El idealismo fichtiano será un idealismo moral (al menos si nos atenemos a la primera doctrina de la ciencia, la única que conocía Hegel y que analiza en su primera obra sobre *la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling).* Era necesario repetir brevemente el desarrollo del pensamiento kantiano, desde el punto de vista hegeliano, para comprender cómo, de una parte, en la fenomenología hegeliana la autoconsciencia aparece en tanto que verdad de la consciencia, el saber de lo otro en tanto que saber de sí, y cómo, de otra parte, ese saber de sí, la autoconsciencia, es algo más que saber de lo otro o, si se quiere, de una Naturaleza. La autoconsciencia es

---

[303] Sobre este «a posteriori absoluto» *cf.* el estudio de Hegel acerca de Kant en *Glauben und Wissen* (HEGEL, *Werke,* ed. Lasson, Band, 3. p. 244) y sobre la más mediocre interpretación de la «cosa en sí» como «un peñasco .bajo la nieve», cf, HEGEL, *Werke, I. pp.* 167 *y 209.*

esencialmente consciencia práctica, consciencia de un rebasamiento del saber de lo otro. Así como en la *Crítica de la razón práctica*, la autoconsciencia, la autonomía, es concebida como negación de la Naturaleza, y en la *doctrina de la ciencia* el yo práctico es concebido como el infinito esfuerzo por alcanzar la identidad primitiva, el yo— yo, el principio tético de toda la *Wissenschaftslehre,* así también en la *Fenomenología* la autoconsciencia aparecerá, por oposición a la consciencia, como la consciencia activa. La positividad de la consciencia pasará a ser negatividad en la autoconsciencia. Es cierto que esta actividad será considerada primero en su forma más humilde, como deseo, pero su desarrollo va a mostrar lo que ese deseo implica y cómo nos conduce a las formas superiores de la consciencia práctica oponiéndose, al mundo y a sí misino en tatito que ser del mundo.

Este análisis nos mostrará las insuficiencias de la consciencia teórica y de la consciencia práctica, de la consciencia y de la autoconsciencia; exigirá una síntesis, superior, la razón, que ai contener la identidad de la consciencia y de la autoconsciencia, del ser y del obrar, nos Va a permitir plantear el problema humano de una forma nueva.

III. *La vida y la autoconsciencia, a) El concepto absoluto.* Lo que el entendimiento ve surgir ante él con una forma objetiva en este mundo que se invierte a sí mismo, y en el que cada determinación es lo contrario de sí misma, es el concepto absoluto: «la vida universal o el alma del mundo».[304] Por otra parte, la consciencia pasa a ser para ella misma autoconsciencia. Antes de seguir adelante en nuestro estudio debemos intentar precisar lo que significa para el filósofo la ontología de la vida y de la autoconsciencia. En términos modernos, lo que Hegel se esfuerza en pensar es el ser mismo de la vida y el ser de la autoconsciencia. Cuando habla del concepto absoluto o de la vida universal no parte de tal ente particular o de cual consideración biológica determinada, sino del ser de la vida en general; e igualmente, la autoconsciencia (humana) que emerge de esta vida, es caracterizada en su ser mismo. El desarrollo de la autoconsciencia en el seno de la vida universal nos mostrará seguidamente cómo la verdad o la razón universal tiene por condición la certeza de sí que alcanza la consciencia humana y se convierte para ella en una verdad. Solamente cuando la certeza (subjetiva) ha tomado la forma de una verdad (objetiva) y cuando esta verdad (objetiva) ha pasado a ser certeza de sí, puede hablarse de razón o de *autoconsciencia universal*. El concepto absoluto o concepto del concepto es lo que más tarde se expresará en la Lógica con la forma de los tres momentos dialécticos: lo *universal,* lo *particular,* lo *singular.* Aunque en la *Lógica* Hegel ha conseguido explicar bajo una forma racional una intuición del ser mismo de la vida o del sí mismo que en sus trabajos de juventud declaraba impensable —el tránsito de la vida finita a la vida infinita es religión, no filosofía, escribía en el *System-fragment de Francfort*—[305] no hay que sacar de ello la conclusión de que no queda nada de esta primera intuición, de lo que fue el germen de todo su sistema. Cuando, en su lógica, quiere hacer entender lo que significa *Begriff,* utiliza imágenes significativas. El concepto es la omnipotencia que sólo es potencia manifestándose y afirmándose en su otro; es lo universal, que aparece como el alma de lo particular y se determina completamente en él como la negación de la negación o la singularidad auténtica; o también es el amor, que supone una dualidad para superarla continuamente.[306] Lo universal del concepto no está fuera de lo particular, yuxtapuesto a ello, sino que él mismo es, en esta separación, lo particular, es siempre él mismo y su otro; lo particular, igualmente, sólo es tal oponiéndose a lo universal. Ahora bien, esta oposición es su

---

304 Cf. el capítulo precedente (II parte, cap. III).
305 *Estudios teológicos de juventud,* ed. Nohl, pág. 347.
306 HEGEL, *Wissenschaft der Logik.* ed. Lasson, IV, pp. 242 y ss.

propia negación, su retorno por lo tanto a lo universal como negación de la negación. Queda claro que el concepto no es otra cosa que el *sí mismo* que permanece en su alteración, el *sí mismo* que sólo es en el autodevenir.

Resulta muy difícil de expresar de una manera perfectamente clara la intuición fundamental de que partió Hegel; quizá se la podría comparar a la de uno de los primeros filósofos germánicos, Jacob Boehme. «Captar el no en el sí y el sí en el no»: tal era, en efecto, la ambición especulativa de aquel teósofo. Parece claro que Hegel descubrió en sus investigaciones sobre la vida humana —pues para él se trataba mucho más de la vida humana que de la vida en general— un pensamiento que se asemeja al de Jacob Boehme. Pero, de una parte, Jacob Boehme trataba sobre todo de volver a encontrar en el hombre una imagen de la vida divina, del *mysterium magnum revelans se ipsum*, mientras que Hegel se interesa más directamente por el ser del hombre y, de otra parte, Hegel intentó dar una forma lógica particularmente notable a esta intuición cuyo carácter de irracionalidad, en el sentido corriente del término, es innegable. Para ello es preciso que el entendimiento rompa los marcos del pensamiento común, el cosismo de la percepción e incluso el dinamismo que el entendimiento utiliza para pensar la causa o la fuerza. «La omnipresencia de lo simple (de lo indivisible) de la multiplicidad exterior es un misterio para el entendimiento.»[307] Ello no obstante, es esta no separación del todo y de las partes, al mismo tiempo que su separación, lo que constituye la infinitud, la vida universal como «vínculo del vínculo y del no vínculo» o como «identidad de la identidad y de la no identidad». Pues bien, esa infinitud es lo que el entendimiento encuentra cuando choca con las determinaciones separadas y con la exigencia de su unión. Al pensar dichas determinaciones como infinitas, es decir, al descubrir en ellas el movimiento por medio del cual devienen su propio contrario, el entendimiento se eleva por encima de él mismo, se hace capaz de pensar el sí mismo que al ponerse en una determinación *se* niega a sí mismo o *se* contradice. Justamente este movimiento, considerado en sí mismo, constituye «la vida universal, el alma del mundo», pero sólo es para sí en la autoconsciencia humana como consciencia de esta vida.

Ahora comprendemos por qué el texto de la *Fenomenología* sobre la autoconsciencia empieza presentándonos una filosofía general de la vida, que es en sí lo que la autoconsciencia va a ser para sí[308]. El tránsito del en sí al para sí no será aquí un tránsito de una forma a otra sin cambio de naturaleza. La *toma de consciencia* de la vida universal por el hombre es una *reflexión creadora.* Si para Schelling la vida es un saber que todavía se ignora, el saber una vida que se sabe a sí misma, de manera que la identidad de ambas es la intuición filosófica, para Hegel la reflexión de la vida en el saber constituye sólo el espíritu, y dicho espíritu está más arriba que la Naturaleza, precisamente porque es la reflexión. La vida vuelve a llevar a la consciencia de una totalidad que nunca está dada para sí en ella, pero la autoconsciencia se sabe a sí misma como género (γενος), constituye, en esta toma de consciencia, el origen de una verdad que es para sí al mismo tiempo que es en sí, que se hace en una historia por mediación de las autoconsciencias diversas cuya interacción y unidad constituyen el espíritu.[309]

Sería un error decir que la intuición fundamental del hegelianismo ha sido «el ser de la vida en general» como *movilidad*, por ejemplo. La ontología de la vida universal solamente sirve de base a una concepción del ser del hombre —hoy diríamos de la

---

[307] *Ibid.*, pp. 416 y ss.

[308] El capítulo de la *Fenomenología* sobre la autoconsciencia empieza con una filosofía general de la vida y de los vivientes *(Phénoménologie*, I, p. 147 y ss) *(Fenomenología*, pp. 108 y ss.).

[309] *Cf.* nuestro articulo sobre *Vie et prise de consciente de la Vie en la philosophie hégélienne de Iéna,* en «Revue de Metaphysique et de Morale», 1936, p. 45.

existencia humana—, que mucho antes, en los trabajos de juventud, fue la preocupación esencial de Hegel. «Pensar la pura vida. He ahí la tarea», escribía en un texto de juventud citado con frecuencia. Pero añadía: «La consciencia de esta pura vida sería la consciencia de lo que el hombre es.»[310] Hegel identificaba entonces la pura vida y el ser del hombre. Sin embargo, esta pura vida no es pura en el sentido de que se hiciera abstracción en ella de las modalidades determinadas de la existencia humana; no es la unidad abstracta en oposición a una multiplicidad de manifestaciones en el sentido, por ejemplo, del carácter inteligible abstraído como un universal de las determinaciones concretas del carácter empírico. «Efectivamente, el carácter sólo es abstraído de la actividad», expresa únicamente «lo universal de acciones determinadas».[311] Pero la pura vida supera esta separación o esta apariencia de separación; es la unidad concreta que el Hegel de los trabajos de juventud no llega todavía a expresar en una forma dialéctica.

El ser de la vida no es la sustancia, sino más bien la inquietud del sí mismo. Según un reciente comentarista de la filosofía hegeliana, la intuición fundamental que dio origen a la filosofía hegeliana sería la *movilidad de la vida.*[312] Nos parece que eso no es suficiente. El epíteto que más se repite en la dialéctica hegeliana es el de *unruhig.* La vida es inquietud, inquietud del sí mismo que se ha perdido y vuelve a encontrarse en su alteridad; ello no obstante, la vida no llega nunca a coincidir consigo misma pues siempre es algo otro para ser ella misma: se pone siempre en una determinación y se niega siempre para ser ella misma, porque esa determinación en tanto que tal es ya su primera negación. El ser del hombre «no es nunca lo que es, siempre es lo que no es». Para quien conozca los trabajos de juventud sobre el amor, la positividad —es decir, la determinación histórica de un pueblo, de una religión o de un hombre en el cual se opone como su finitud la exigencia de infinito— o el destino, la intuición acerca del ser del hombre aparece claramente, en efecto, como el punto de partida de la especulación hegeliana, lo cual se expresará en el período de Jena por medio de la dialéctica de lo finito y de lo infinito.

Durante el período de Jena, Hegel tomó consciencia de la función de la filosofía, de su filosofía. La filosofía debe pensar, quizás de una manera no pensante,[313] la viva relación de lo finito y de lo infinito que en el *System-Fragment* solamente era vivida por la religión. Por ello critica la filosofía de la reflexión de Kant, de Jacobi o de Fichte, que se queda siempre en la oposición, y parece adoptar la filosofía de la intuición de Schelling, que capta directamente la identidad de lo absoluto en sus diversas manifestaciones; pero se opone ya implícitamente a esa filosofía que borra las diferencias cualitativas, las reduce a diferencias indiferentes, a diferencias de potencia. Lo que hay que pensar no es sólo la identidad, sino «la identidad de la identidad y de la no identidad», fórmula que repite con un lenguaje técnico aquella otra en los trabajos de juventud —«el vínculo del vínculo y del no vínculo». Las oposiciones no deben desaparecer. Al contrario: para pensarlas hay que desarrollarlas hasta dar lugar a que aparezca en ellas la contradicción. «La oposición es en general lo cualitativo y, puesto que no hay nada fuera de lo absoluto, la propia oposición es absoluta; justamente porque es absoluta, se suprime en sí misma.»[314] Así, pues, lo absoluto no es lo extraño a la reflexión o a la mediación, no es el abismo en que desaparecen todas las diferencias cualitativas, sino que es oposición. La oposición es un momento de lo absoluto que de

[310] *Etludios teológicos de juventud,* ed. Kohl, p. 302
[311] *Ibid.*, p. 303.
[312] MARCUSE, *Hegels Onlologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichlichkeit* (1932). Traducción castellana de M. Sacristán, en Ed. Martínez Roca, *La ontología de Hegel* y *teoría de la Historicidad,* col. «Novocurso». Barcelona, 1969.
[313] *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling,* ed. Lasson, 1 pp. 104-105.
[314] *Lógica de Jena,* ed. Lasson, t. XVIII, p. 13.

esta manera es sujeto y no sustancia. Esto lleva a concebir el «no» como algo contenido en el «sí». Hay aquí una imagen mística, la de un absoluto que se divide y se desgarra para ser absoluto, que sólo puede ser un «sí» diciendo no al «no». Pero esta imagen mística Hegel la traduce en la invención de un pensamiento dialéctico, y dicho pensamiento vale por la intensidad del esfuerzo intelectual que realiza al efecto.[315] El *pantragismo* de los escritos de juventud halla su adecuada expresión en este *panlogismo* que, gracias al desarrollo de la diferencia en oposición, de la oposición en contradicción, pasa a ser el logos del ser y del sí mismo. La determinación es claramente una negación, como había visto Spinoza, pero esa negación que parece delimitarla desde fuera le pertenece en propiedad y, por ello, en tanto que determinación concreta o completa, en tanto que modo absolutamente determinado, es el movimiento de contradicción en su propio seno o el movimiento de negarse a sí misma. «La verdadera naturaleza de lo finito radica en ser infinito, en que se suprime en su ser. Lo determinado no tiene como tal ninguna otra esencia que no sea esta inquietud absoluta de no ser lo que es.»[316] Así, pues, la verdadera tarea de la filosofía es desarrollar las determinaciones que el entendimiento común no hace más que captar, como abstracciones, en su fijeza y en su aislamiento, y descubrir en ellas lo que constituye su vida, la oposición absoluta, es decir, la contradicción.[317] «La oposición absoluta, la infinitud, es la reflexión absoluta de lo determinado en sí mismo, de lo determinado que es algo distinto de sí mismo.» Igualmente, la infinitud en ella misma, la negación de lo finito, no debe ser pensada como un absoluto separado, «un más allá de la oposición». La infinitud es, según su concepto, la supresión de la oposición, no el ser suprimido de la oposición.[318] Esto último no es más que el vacío al que la propia oposición se opone. Por ello, lo infinito no es menos inquieto que lo finito. «La inquietud aniquiladora de lo infinito sólo existe a partir del ser de lo que aniquila. Lo suprimido es tan absoluto que es suprimido, se engendra en su aniquilamiento, pues el aniquilamiento sólo es en tanto que hay algo que se aniquila.»[319]

Esta filosofía es una filosofía que concibe la sustancia como sujeto, el ser como el sí mismo. La palabra tan a menudo utilizada por Hegel —*Selbs*— corresponde al *autos* griego y designa a la vez el yo y lo mismo, *ipse* e *ídem*, la ipseidad y la identidad. La vida es la identidad consigo misma o, como dice Hegel con una expresión tomada de Fichte, la igualdad consigo mismo. Pero al ser esta igualdad el sí mismo, es al mismo tiempo la diferencia de sí mismo en sí. Su ser es el movimiento a través del cual se pone como otro distinto de sí misma para devenir sí misma. Todavía con una forma inmediata, el ser del sí mismo es la vida universal, el sí mismo solamente en sí mismo; pero, en su reflexión, es el sí mismo para sí, la autoconsciencia. Si la vida es el sí mismo —y Hegel la denomina a veces, en sus trabajos de juventud, pura autoconsciencia—,

---

[315] En la base del hegelianismo está una cierta interpretación del cristianismo según la cual Dios sólo es realmente Dios haciéndose hombre, conociendo la muerte y el destino humano para superarlos: «Dios sin el hombre no es más que el hombre sin Dios» (cf. en esta obra, VI parte, cap. III: «Misticismo o Humanismo).

[316] *Lógica de Jena,* ed. Lasson, t. XVIII, p. 31 (todos estos textos están tomados del capítulo de esta *Lógica* sobre la «Infinitud», páginas 26 a 34).

[317] Para entender bien el pensamiento hegeliano resulta importante acordarse de que la *abstracción* no es solamente *nuestra* abstracción, una operación psicológica, sino que pertenece al *ser* con el mismo derecho que la oposición. El entendimiento que piensa las determinaciones abstractas es tanto *nuestro* entendimiento como el entendimiento *objetivo.* Así lo indica Hegel en su estudio sobre Kant (*Glauben und Wissen*, I, p. 247) y más precisamente en el prólogo a la *Fenomenología* (I, p. 48): «Esto es el entendimiento del ser ahí...» y (I, p. 49) «Así el entendimiento es un devenir y, en tanto que devenir, es la racionalidad.»

[318] También se podría traducir: «es el *acto de transcender,* no la *transcendencia*».

[319] *Lógica de Jena, op. cit.,* p. 34.

sólo se alcanza a sí misma en el saber de sí. «La vida envía nuevamente a algo distinto de sí misma.» Así, pues, la vida es saber y, por consiguiente, saber de sí misma, puesto que en otro caso no sería ella misma. La verdad no está fuera de la vida, «es la luz que lleva en ella esta vida». Dicha luz es la verdad de la vida que se revela por y en la vida. La verdad tiene justamente su tierra natal en la autoconsciencia, donde al mismo tiempo deviene certeza de sí misma.

b) Filosofía general de la vida. La filosofía general de la vida es el resultado de un doble movimiento: el que va desde la unidad de la vida *(natura naturans)* a la multiplicidad de las formas vivientes o de las diferencias *(natura naturata)* y el que parte de las formas distintas para volver a encontrar en y por ellas esa misma unidad. Esos dos movimientos se confunden en el proceso vital, de suerte que la escisión de lo uno es un proceso de unificación en el mismo sentido en que esta unificación es un proceso de escisión. La vida es así un devenir circular que se refleja en sí mismo y su reflexión verdadera es su devenir para sí o «la emergencia de la autoconsciencia», cuyo desarrollo reproduce bajo una forma nueva el desarrollo de la vida. La filosofía general de la vida concilia el monismo y el pluralismo, constituye la síntesis del reposo y del movimiento. «La esencia es la infinitud como el ser suprimido de todas las diferencias es el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, ella misma en reposo como infinitud absolutamente inquieta.»[320] Es el sí mismo; y el sí mismo es lo que no puede oponerse realmente a un término distinto. Toda alteridad es en el médium de la vida una alteridad provisional, la apariencia de un otro que se reduce inmediatamente a la unidad del sí mismo. La vida es precisamente ese movimiento que reduce lo otro a sí mismo y vuelve a encontrarse en lo otro. Por eso Hegel dice de la vida que es la independencia *(Selbstsandigkeit)*[321] en la cual se disuelven las diferencias del movimiento. Y añade: «Es la esencia simple del tiempo que en esta igualdad consigo misma tiene la forma sólida y compacta del espacio.»[322] En un primer momento tenemos la subsistencia de los seres distintos. El mundo finito, como viviente particular, se pone fuera de la sustancia universal, es decir, se pone como si él mismo fuese infinito y excluye el todo de la vida. Es justamente esta actividad del ponerse para sí lo que falta en el monismo de Spinoza. El mundo finito aparece en él como una negación; sólo la sustancia infinita es afirmación absoluta. Pero si la sustancia infinita es lo que *aparece* en el modo finito, resulta indispensable que dicha afirmación absoluta se trasparente en él. Así, pues, se manifestará por el hecho de que esta individualidad distinta va a negarse a sí misma, será negación de su separación, de su negación, con lo cual volverá a dar origen a la unidad de la vida. El viviente particular «emerge en oposición a la sustancia universal, desaprueba una fluidez tal y la continuidad con esta sustancia, se afirma como no disuelto en este universal, se mantiene y se conserva más bien separándose de la naturaleza inorgánica que es la suya y consumiéndola».[323] Entonces la vida se convierte en el movimiento de esas figuras, pasa a ser la vida como proceso. Pero en este movimiento el viviente separado es él mismo una naturaleza inorgánica para él. Por ello «se consume a sí mismo, suprime su propia realidad inorgánica, se organiza en sí mismo».[324] La muerte, que parece venir de fuera como el resultado de una negación extranjera, como si fuera el universo el que suprimiera la individualidad viviente,

---

320 *Phénoménologie,* I, p. 148 *(Fenomenología* p. 109)

321 Señalemos que la traducción de *«Selbstandigkeit»* por «independencia» no da cuenta del *«Selbst».* El sí mismo es independiente porque se identifica con lo otro, lo reduce a sí mismo. El médium de la vida universal no es ya el médium inerte que habíamos descubierto al principio, como primera forma de la universalidad.

322 *Phénoménologie,* I, p. 148. *(Fenomenología,* p. 109).

323 *Phénoménologie,* I, p. 150 *(Fenomenología,* p. 110).

324 *Realphilosophie, ed.* Hoffmeister, II, p. 116 (t. XX, ed. Lasson Hoffmeister).

procede en realidad del propio viviente. En tanto que proceso de la vida, es preciso que muera para devenir. Su emerger frente al todo es su propia negación y su retorno a la unidad. «El crecimiento de los hijos es la muerte de los padres», pues ese retorno es recíprocamente el emerger de nuevas individualidades. Sin embargo, la vida no se alcanza a sí misma en ese devenir. «Lo que constituye la vida es el circuito en su totalidad; la vida no es lo que primero se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez compacta de su esencia, ni la figura subsistente y el discreto ser para sí, ni su puro proceso, ni tampoco la simple reunión de esos momentos, sino que es el todo desarrollándose, disolviendo y resolviendo su desarrollo y conservándose simple en todo este movimiento.»[325] Ello no obstante, en ese resultado la vida apunta nuevamente a «algo distinto de lo que ella es, apunta a la consciencia, para la cual la vida es como unidad o como género».[326] El género, que es género para sí mismo, que no es solamente lo que se expresa en el devenir vital, sino que deviene para sí mismo, es *el yo* tal como aparece inmediatamente en la identidad de la autoconsciencia. La autoconsciencia es, por tanto, la verdad de la vida, pero con ella empieza otra vida, una experiencia que va a enriquecerse hasta incluir en ella todo el desarrollo que hemos visto en la vida.[327] En su inmediato emerger se pondrá para sí en oposición a la vida universal y tendrá que sobrepasar dicha oposición. Vamos a seguir su experiencia en ese nuevo elemento que es el del saber de sí misma. El espíritu que actualizará la autoconsciencia después de haberse elevado a la razón, a la autoconsciencia universal, será *para sí mismo* la unidad y la multiplicidad que tenía lugar en el médium de la vida. «El espíritu como lo uno de ese proceso, como yo, es lo que no existe en la Naturaleza. La Naturaleza es el devenir de la existencia del espíritu como yo. Este devenir es, en la Naturaleza, la inversión de su interior, y lo interior aparece solamente como la potencia que domina a los vivientes singulares.»[328] La muerte, es decir, la negación de las individualidades y de las especies vivientes, representa para esos seres la potencia que les es extraña, en realidad es la unidad de la vida, la vida del género que todavía no se sabe. Justamente por ello en la vida pura, en la vida que no es espíritu, «la nada no existe como tal»[329], texto significativo que expresa con mayor profundidad que cualquier otro el que el yo de la autoconsciencia no es un ser propiamente dicho. Como tal volvería a caer en el médium de la subsistencia. Es, en cambio, lo que para sí se niega a sí mismo y se conserva para sí en esta negación de sí mismo. La autoconsciencia como verdad de la vida, el espíritu como verdad de la autoconsciencia, dejan muy lejos a la Naturaleza, que sólo es espíritu para el espíritu que la conoce.

---

[325] *Phénoménologie,* I, p. 151 *(Fenomenología,* p. 111).
[326] *Phénoménologie,* I, p. 152.
[327] *Phénoménologie,* I, p. 152.
[328] *Lógica y Metafísica de Jena,* ed. Lasson, *op. cit*„ pp. 193-194.
[329] *Íbid.,* p. 194. Y «nosotros somos la nada» *(Realphilosophie,* II, 80).

I. Autoconsciencia y vida

La independencia de la autoconciencia

Introducción. El movimiento de la autoconsciencia. La autoconsciencia, que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar otra autoconsciencia viviente como ella. Los tres momentos, el de las dos autoconsciencias puestas en el elemento de la exterioridad y el de ese mismo elemento, el ser ahí de la vida, dan lugar a una dialéctica que lleva desde la lucha por el reconocimiento hasta la oposición del amo y el esclavo, y desde ahí a la libertad. Efectivamente, esta dialéctica, que se produce en el seno de la exterioridad, se transpone en el interior de la propia autoconsciencia, siguiendo un esquema con el que continuamente topamos en la *Fenomenología.* De la misma manera que las fuerzas, en apariencia extrañas entre sí, que descubría el entendimiento, se mostraban como una fuerza única dividida en ella misma —siendo cada fuerza ella misma y su otra—, así también la dualidad de las autoconsciencias vivientes se convierte en el desdoblamiento de la autoconsciencia en el interior de sí misma. La independencia del amo y la dura educación del esclavo se convierten en el autodominio del estoico, siempre libre, independientemente de las circunstancias o los azares de la fortuna, o en la experiencia de libertad absoluta del escéptico, que rechaza toda posición distinta a la del propio yo. Finalmente, la verdad de esta libertad estoica o escéptica se expresa en la consciencia desgraciada, siempre dividida en su propio seno, que es a la vez consciencia de la absoluta certeza de sí y de la nada de esta certeza. La conseiencia desgraciada es la verdad de toda esta dialéctica; es el sentimiento del dolor de la pura subjetividad que ya no tiene en ella misma su sustancia. La consciencia desgraciada, expresión de la pura subjetividad del yo, vuelve a llevar, por medio del movimiento de la alienación de sí, a la consciencia de la sustancia; pero se trata de una consciencia que ya no es la del principio de la *Fenomenología,* porque el ser es ahora el sí mismo alienado. La autoconsciencia ha pasado a ser razón.[330]

Vamos a seguir ese movimiento; posición de la autoconsciencia como deseo; relación de las autoconsciencias en el elemento de la vida y movimiento para reconocerse a sí misma en la otra; finalmente, interiorización de ese movimiento en las tres etapas del estoicismo, escepticismo y consciencia desgraciada.

Posición de la autoconsciencia como deseo[331] *Deducción del deseo.* «La autoconsciencia es deseo en general.»[332] En la parte práctica de la *Wissenschaftslehre,* Fichte descubría la impulsión *(Trieb)* en el fundamento de la consciencia no solamente práctica, sino también teórica, y mostraba que esta impulsión sensible tenía como primera condición «una impulsión por la impulsión», una acción pura en la que el yo se esforzaba por volver a encontrar la identidad tética de la autoconsciencia. Hemos señalado ya las coincidencias y diferencias entre la concepción de Fichte y la de Hegel y no

---

[330] El propio Hegel resume muy claramente todo el proceso desde la consciencia desgraciada hasta la razón en el capítulo sobre la «Frenología» *(Phénoménologie,* I, p. 284): «La autoconsciencia desgraciada ha alienado su independencia y lucha hasta convertir su *ser pura sí* en una *cosa.* Con ello vuelve de la autoconsciencia a la consciencia, es decir, a esta consciencia para la que el objeto es un *ser,* una *cosa;* pero la cosa es justamente la autoconsciencia, es por lo tanto la unidad del yo y del ser, la categoría.»

[331] Hyppolite traduce al francés el término alemán «Begierde» por «désir». Las razones de esa traducción puede verlas el lector al principio del apartado titulado «Le désir et la vie» («El deseo y la vida»), unas páginas más adelante. En la traducción castellana de la *Fenomenología,* W. Roces ha optado por utilizar «apetencia» para vertir «Begierde». *(N. del T.)*

[332] *Phénoménologie,* I, p. 147 *(Fenomenología,* p. 108).

vamos a detenernos especialmente en ello. ¿Por qué la autoconsciencia es deseo en general? y ¿cuál es, podríamos decir en lenguaje moderno, la intencionalidad de ese deseo, la nueva estructura de la relación sujeto-objeto aquí descrita? En unas cuantas líneas muy densas Hegel deduce el deseo y la necesidad de la presentación de la autoconsciencia como deseo. El punto de partida de esta deducción es la oposición entre saber de sí y saber de un otro. La consciencia era saber de un otro, saber del mundo sensible en general; la autoconsciencia, en cambio, es saber de sí, se expresa por medio de la identidad del yo = yo —*Ich bin Ich.* El yo que es objeto, es objeto para él mismo, es sujeto y objeto al mismo tiempo, se pone para sí mismo. «El yo es el contenido de la relación y el movimiento mismo de la relación. Es al mismo tiempo el yo que se opone a otro y rebasa a ese otro, y ese otro para él es solamente él mismo.»[333] Parece que estemos muy lejos de lo que en la experiencia común se denomina deseo, pero hay que señalar que el saber de sí no es lo primero, sino que es «la reflexión que sale del ser del mundo sensible y del mundo percibido; la autoconsciencia es esencialmente un retorno a sí misma a partir del ser otro».[334] Contrariamente a Fichte, no ponemos el *Ich bin Ich* en lo absoluto de un acto tético con respecto al cual la antítesis serían actos secundarios. La reflexión del yo a partir del mundo sensible, del ser otro, es la esencia de la autoconsciencia que, por lo tanto, no es más que ese retorno o ese movimiento. «En tanto que autoconsciencia, es movimiento.»[335] Cuando se toma en consideración únicamente la abstracción del yo = yo sólo se obtiene una tautología inerte. El movimiento de la autoconsciencia, sin el cual ello no sería, exige esta alteridad, el mundo de la consciencia, que de esta manera es conservado para la autoconscicncia. Pero es conservado no como ser en sí, objeto que refleja pasivamente la consciencia, sino como objeto negativo, que debe ser negado a fin de que la autoconsciencia establezca en esta negación del ser otro su propia unidad consigo misma. Hay, pues, dos momentos que se deben distinguir. «En el primer momento la autoconsciencia está como consciencia y es mantenida para ella la extensión íntegra del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo es mantenida como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconsciencia consigo misma.»[336] Esto se expresa diciendo que el mundo sensible, el universo, sólo está ante sí como fenómeno, como manifestación *(Erscheinung).* La verdad de este mundo ya no está en él, sino en mí; la verdad es el sí mismo de la autoconsciencia. Lo único que hace falta es establecer dicha unidad por medio del movimiento que niega el ser otro y reconstituye entonces la unidad del yo consigo mismo. El mundo ya no tiene subsistencia en sí mismo; sólo subsiste por referencia a la autoconsciencia, que es su verdad. La verdad del ser es el yo, pues el ser sólo es para el yo que se apodera de él y se pone así para él mismo. «Esta unidad debe convertirse en esencial para la autoconsciencia, es decir que la autoconsciencia es deseo en general.»[337] El deseo es el movimiento de la consciencia que no respeta el ser sino que lo niega, o sea, se apodera de él de forma concreta y lo hace suyo. El deseo supone el carácter fenoménico del mundo que sólo es un medio para el sí mismo. Entre la consciencia que percibe y la consciencia que desea hay una diferencia que se traduce en lenguaje metafísica, aunque esta meta física sea inconsciente en una y en otra. Ya en el primer capítulo de la *Fenomenología* sobre la «certeza sensible» habíamos entre visto esta diferencia. «Los animales no están excluidos de esta sabiduría sino que más bien se muestran profundamente iniciados en

---

[333] *Phénoménologie,* I, p. 146 *(Fenomenología,* p. 107).
[334] *Phénoménologie,* I, p. 146 *(Fenomenología,* p. 108).
[335] *Phénoménologie,* I, p. 146 *(Fenomenología,* p. 108).
[336] *Phénoménologie,* I, p. 147 *(Fenomenología,* p. 108).
[337] *Phénoménologie,* I, p. 147 *(Fenomenología,* p. 108).

ella, pues no permanecen ante las cosas sensibles como si éstas fueran en sí. Al contrario: desesperan de esa realidad y, en la absoluta certeza de su nada, las cogen sin más y las con sumen. Y toda la Naturaleza celebra, como los animales, los misterios revelados a todos, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.»[338]

El sentido del deseo. Así, pues, la autoconsciencia no es «la tautología sin movimiento del yo = yo», sino que se presenta como comprometida en un debate con el mundo. Este mundo es para ella lo que desaparece, lo que no tiene subsistencia; pero esa desaparición resulta necesaria para que ella se ponga. Por lo tanto, es *deseo* en el sentido más general del término. El objeto intencional del deseo no es ya del mismo tipo que el objeto supuesto por la consciencia sensible y la estructura original de la consciencia es descrita aquí con precisión, aunque bajo una forma muy condensada. Hay que recordar que en sus primeros ensayos de filosofía del espíritu, particularmente en el *System der Sittlichkeit* de Jena, Hegel había construido una especie de antropología filosófica en la cual los objetos no eran captados tanto en su independencia como en su ser para la consciencia; eran los objetos del deseo, los materiales del trabajo, las expresiones de la consciencia. En ese mismo sentido las filosofías del espíritu de 1803-1804 y de 1805-1806 estudiaban el instrumento, el lenguaje, etc., esforzándose por describir y presentar en una dialéctica original el mundo humano en su conjunto *y* el mundo ambiente como mundo humano. Todas estas dialécticas deben ser presupuestas cuando se quiere entender la transición del hecho hacia el encuentro con las autoconsciencias, condición de la vida social y espiritual. El objeto individual del deseo, fruto que voy a recoger, no es un objeto puesto en su independencia; se puede decir también que, en tanto que objeto del deseo, es y no es: es, pero pronto no será; su verdad radica en ser consumido, negado, para que la consciencia coincida consigo misma a través de la negación de lo otro. De ahí el carácter ambiguo del objeto del deseo o, mejor todavía, la dualidad del término supuesto por el deseo. «En 1o sucesivo, la consciencia, como autoconsciencia, tiene un doble objeto: uno inmediato, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, que para ella está marcado, en cambio, por el carácter de lo negativo (es decir, que este objeto es sólo fenómeno, siendo su esencia la desaparición del mismo), y el segundo justamente ella misma, objeto que es la esencia verdadera y que, inicialmente, solo está presente en su oposición al primer objeto.»[339] Así, pues, el término del deseo no es el objeto sensible, como podría creerse superficialmente —no es más que un medio—, sino la unidad del yo consigo mismo. La autoconsciencia es deseo, pero lo que desea, sin saberlo todavía explícitamente, es ella misma, su propio deseo; y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo, otra autoconsciencia. La dialéctica ideológica de la *Fenomenología* explícita progresivamente todos los horizontes del deseo, que es la esencia de la autoconsciencia. El deseo conduce a los objetos del mundo y luego a un objeto más cercano ya a él mismo, *la vida;* finalmente, conduce a otra autoconsciencia. Tal es el deseo que se busca a sí mismo en lo otro, el deseo del reconocimiento del hombre por el hombre.

El deseo y la vida. Hemos traducido el término alemán que emplea Hegel *(Begierde)* por deseo y no por apetito. Ello se debe a que el deseo, efectivamente, tiene más extensión de lo que parece a primera vista; aunque inicialmente se confunde con el apetito sensible en tanto que conduce a diversos objetos concretos del mundo, lleva en sí un sentido infinitamente más amplio. La autoconsciencia se busca profundamente a sí misma en este deseo y se busca en lo otro. Por eso el deseo es en su esencia algo distinto de lo que parece ser inmediatamente. Ya hemos señalado que en cada estadio de

---

[338] *Phénoménologie,* I, pp. 90-91 (*Fenomenología,* p. 69).
[339] *Phénoménologie,* I, p. 147 *(Fenomenología, p.* 108).

la *Fenomenología* se constituye una cierta noción de la objetividad, una verdad propia de ese estadio. No sé traía tanto de pensar objetos individuales como de determinar el carácter de una cierta forma de objetividad. En la fase de la certeza sensible o de la percepción no teníamos que vérnoslas con tal esto sensible particular o con tal objeto percibido, sino con el esto sensible general, con el objeto percibido en general. Por la misma razón, la objetividad se define de una forma original al nivel de la autoconsciencia. Lo que la autoconsciencia halla como su otro no podría ser ya el mero objeto sensible, sino un objeto que es reflexión en sí mismo. «Gracias a semejante reflexión en sí mismo el objeto ha pasado a ser vida.» Y Hegel añade: «Lo que la autoconsciencia distingue de sí considerándolo como ente tiene también, en tanto que es puesto como ente, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino incluso el de la reflexión en sí mismo. El objeto del deseo inmediato es algo vivo.»[340] En otros términos: el médium en que la autoconsciencia se prueba y se busca, lo que constituye su primera verdad y aparece como su otro, es la vida. El término correlativo de la autoconsciencia es la vida en el sentido en que la habíamos captado nosotros mismos como resultado de la dialéctica anterior. Al nivel de la autoconsciencia no hay verdad posible a no ser a partir de una verdad que se prueba y se manifiesta en el seno de la vida. Hay que insistir aún más sobre esta dualidad cuyo sentido filosófico habíamos apuntado ya, la dualidad de autoconsciencia y vida. La vida en general es realmente lo otro de la autoconsciencia. ¿Cuál es la significación concreta de esa oposición? Aquello que como autoconsciencia encuentro frente a mí *(Gegenstand)* es la vida y la vida es a la vez lo que es irremediablemente otro y lo mismo. Cuando en sus trabajos de juventud Hegel caracteriza la consciencia de Abraham, muestra cómo la reflexión rompe una unidad primera e inmediata: Abraham se separa de él mismo. Su vida, la vida en general, se le aparece como algo distinto de él mismo y, sin embargo, es lo que tiene más cerca de sí, lo más íntimo y lo más lejano.[341] Desear la vida, desear vivir (y todos los apetitos particulares parecen suponer ese término) no parece ser otra cosa que desear ser sí mismo. A pesar de lo cual esa vida que es yo mismo, y primeramente la vida biológica, es algo que se me escapa absolutamente; supuesta como otro, la vida es el elemento de sustancialidad con el cual yo no puedo confundirme completamente en tanto que soy sujeto. Es la «sustancia universal indestructible, la esencia fluida igual a sí misma»,[342] pero la autoconsciencia como reflexión significa esta ruptura con la vida cuya tragedia será experimentada en su totalidad por la consciencia desgraciada. Justamente por ello ese texto abstracto de Hegel tiene un alcance tan concreto: «Pero esta unidad es también, como hemos visto, el acto de rechazarse uno mismo de sí mismo y el concepto se escribe dando origen a la oposición entre autoconsciencia y vida.»[343]

La autoconsciencia, la singularidad según la terminología de Hegel, se opone a la vida universal, pretende ser independiente de ella y quiere ponerse absolutamente para sí. Ello no obstante, tendrá que hacer la experiencia de la resistencia de su objeto. Así, pues, tan independiente es la consciencia como su objeto. «La autoconsciencia que es únicamente para sí misma y que de forma inmediata marca a su objeto con el carácter de lo negativo, o que es primero deseo, habrá de hacer más bien la experiencia de este objeto.»[344]

La alteridad en el deseo. ¿Cómo se presenta esa experiencia en cuyo transcurso

---

[340] *Phénoménologie,* I, pp. 147-145 *(Fenomenología,* pp. 108-109)
[341] *Cf. los Estudios teológicos de juventud,* Nohl, pp. 243 *y* ss. y pp. 371 y ss.
[342] *Phénoménologie,* I, p. 154 *(Fenomenología,* p. 113).
[343] *Phénoménologie,* I, p. 148 *(Fenomenología, p.* 109).
[344] *Phénoménologie, I,* p. 148 (Fenomenología, p. 109).

descubro la independencia del objeto con respecto a mí mismo? Se puede decir que nace tanto de la reproducción incesante del deseo como del objeto. El deseo es negado y el objeto es satisfecho, pero entonces el deseo se reproduce y se presenta otro objeto para ser negado. Poco importa la particularidad de los objetos y de los deseos; la monotonía de su reproducción tiene una necesidad, revela a la consciencia que el objeto es necesario para que la autoconsciencia pueda negarlo. «Para que haya dicha supresión, este otro debe ser.»[345] Así, pues, hay una alteridad esencial del deseo en general. Esta alteridad sólo aparece como provisional para tal deseo particular, pero su carácter esencial resulta de la sucesión de deseos: «En realidad, la esencia del deseo es algo otro distinto de la autoconsciencia y por medio de esta experiencia, esta verdad se hace presente a la autoconsciencia.»[346]

Por consiguiente, en el curso de esta experiencia descubro que et deseo no se agota nunca y que su intención refleja mi conducta en una alteridad esencial. Sin embargo, la autoconsciencia es también absolutamente para sí y, por tanto, debe satisfacerse, pero sólo puede hacerlo si el propio objeto se le presenta como una autoconsciencia. En efecto, en ese caso y sólo en ese caso «el objeto es tanto yo como objeto». La alteridad cuya necesidad hemos descubierto es mantenida y al mismo tiempo el yo se encuentra a sí —lo que, desde luego, es la más profunda visión del deseo— y se encuentra como un ser. La vida no es más que el elemento de la sustancialidad, lo otro del yo; una autoconsciencia que se manifiesta a la vez extraña y la misma, donde el deseo reconoce otro deseo y conduce hasta él; entonces la autoconsciencia se alcanza a ella misma en ese desdoblamiento de sí misma. Ahí está ya el concepto del espíritu y por ello Hegel dice en este punto que el espíritu está presente pai; nosotros. «De esta manera el concepto leí espíritu está ya presente para nosotros. Lo que más tarde va a llegar para la consciencia es la experiencia de lo que es el espíritu, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, de las diversas autoconsciencias que son para sí, constituye su unidad: un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo.»[347]

El tránsito de la autoconsciencia que desea a la pluralidad de las autoconsciencias sugiere algunas observaciones: en primer lugar, sobre la significación de semejante deducción: resulta evidente que la palabra deducción no es demasiado correcta en este caso, ya que la dialéctica es teleológica, es decir, que explorando los horizontes del deseo, descubre el sentido de ese deseo y pone sus condiciones. La condición de la autoconsciencia es la existencia de otras autoconsciencias; el deseo no puede ponerse en el ser, alcanzar una verdad y no quedarse solamente en el estadio subjetivo de la certeza, sin que la vida se manifieste como otro deseo. El deseo debe conducir al deseo y hallarse como tal en el ser, debe encontrarse y ser encontrado, aparecerse como un otro y aparecer en un otro. De esta manera se pueden entender los tres momentos que Hegel distingue en el concepto de la autoconsciencia: «α) su primer objeto inmediato es el puro yo sin diferencia, β) pero esta inmediatez es ella misma absoluta mediación, es decir que es solamente como acto de suprimir el objeto independiente o es el deseo.» La satisfacción del deseo constituye el retorno al primer objeto inmediato, al yo, pero se trata de un retorno a la segunda potencia; no se trata ya de una certeza, sino de una verdad, el yo puesto en el ser de la vida y no presuponiéndose. Por ello, «γ) la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, el desdoblamiento de la autoconsciencia».[348] Con eso Hegel recoge la definición de espíritu que daba en su

---

[345] *Phénoménologie,* I, 152 *(Fenomenología,* p. 112).
[346] *Phénoménologie,* I, p, 153 *(Fenomenología,* p. 112).
[347] *Phénoménologie,* I, p. 154 *(Fenomenología, p.* 113).
[348] *Phénoménologie,* I, p. 153 *(Fenomenología, p.* 112).

filosofía dé Jena por oposición a la Naturaleza y a la vida. «En la Naturaleza el espíritu es espíritu en sí mismo, no conociéndose en tanto que espíritu como espíritu absoluto, reflexión absoluta sobre sí mismo que no es para sí mismo esta reflexión absoluta, que no es para sí mismo la unidad de un conocer duplicado que se encuentra a sí mismo.»[349] Es justamente esta unidad de un conocer doble que se encuentra a sí mismo lo que va a realizarse en el movimiento del reconocimiento de las autoconciencias. Nos parece que aquí es importante hacer otra observación, al menos para caracterizar el espíritu de los pasos de Hegel: la dualidad de las autoconsciencias y su unidad en el elemento de la vida podrían presentarse como la dialéctica del amor. Ya se sabe la considerable importancia que Hegel concedía al amor en sus trabajos de juventud, de acuerdo con los románticos alemanes, con Schiller, por ejemplo. El amor es ese milagro por medio del cual lo que es dos se convierte en uno, sin que ello conduzca a la completa supresión de la dualidad. El amor es lo que supera las categorías de la objetividad y realiza efectivamente la esencia de la vida manteniendo la diferencia en la unión. Pero en la *Fenomenología* Hegel eligió otra vía: El amor no pone suficientemente de manifiesto el carácter trágico de la separación, le falta «la fuerza, la paciencia y el trabajo de lo negativo».[350] Por ello, el encuentro de las autoconsciencias se manifiesta en esta obra como la lucha de las autoconsciencias por hacerse reconocer. El deseo no es tanto deseo de amor como de reconocimiento viril de una consciencia que desea por otra consciencia que desea. Así, pues, el movimiento hacia el reconocimiento se manifestará en la oposición de las autoconsciencias; será necesario, en efecto, que cada una de las consciencias se muestre como debe ser, es decir, como elevada por encima de la vida que la condiciona y de la que todavía es prisionera.

El concepto del reconocimiento. Lo que la consciencia, como entendimiento, contemplaba fuera de ella con el nombre de juego de fuerzas y que no es más que la experiencia de la acción mutua de las, causas, ha pasado ahora al seno de la consciencia. Cada fuerza, cada causa daba la impresión de obrar fuerza de ella y sufrir igualmente las solicitudes del exterior; pero el entedimiento descubría que cada fuerza contenía en sí misma lo que en apariencia era ajeno a ella. Tal era el caso de la mónada de Leibniz. Este proceso ha pasado ahora del en sí al para sí. Cada fuerza, cada autoconsciencia sabe ahora que lo exterior es interior a ella y que lo interior es exterior. Ya no es un entendimiento extraño quien piensa esta verdad sino la propia consciencia que por ella misma se desdobla y se opone a sí misma. «Lo que en el juego de las fuerzas era para nosotros es ahora para los propios extremos... En tanto que consciencia, cada extremo pasa a situarse en el exterior de sí mismo y, sin embargo, en su ser fuera de sí mismo es retenido al mismo tiempo en sí mismo, es para sí y su ser en el exterior de sí mismo es para él.»[351]

Esta dialéctica expresa lo que Hegel denomina «el concepto del mutuo reconocimiento de las autoconsciencias». Dicho concepto es primeramente para nosotros o en sí, expresa la infinitud realizándose al nivel de la autoconsciencia; pero luego es para la propia autoconsciencia que hace la experiencia del reconocimiento. Esta experiencia traduce el hecho de la emergencia de la autoconsciencia en el médium de la vida, cada autoconsciencia es para sí y, en tanto que tal, niega toda alteridad; es

---

[349] *Lógica y Metafísica de Jena,* ed. Lasson, t. XVIII, p. 193.
[350] *Phénoménologie,* I, p. 18.
[351] *Phénoménologie,* I, p. 157 *(Fenomenología,* p. 114). La relación ortológica de las autoconsciencias nos parece igualmente bien indicada por este texto: «Cada extremo es en el otro el término medio con cuya ayuda entra en relación consigo mismo y *se* junta consigo; y cada uno es en sí mismo y en el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, es para sí solamente a través de esta mediación». En otros términos, yo soy para mí en tanto que para otro y precisamente porque el otro es para mí.

deseo, pero deseo que se pone en su absolutez. Y sin embargo, es también para otro, en este caso para otra autoconsciencia; se presenta por lo tanto como «inmersa en el ser de la vida» y no es para la otra autoconsciencia lo que es para sí misma. Para ella misma es absoluta certeza de sí, para la otra es un objeto viviente, una cosa independiente en el médium del ser, un ser dado, por consiguiente, es vista como «un fuera». Es justamente esta desigualdad lo que debe desaparecer, y desaparecer tanto de un lado como de otro, pues cada una de las autoconsciencias es una cosa viviente para la otra y una absoluta autocerteza para sí misma. Una y otra sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose fuera como son dentro. Pero en esta manifestación de sí misma debe descubrir una manifestación igual en la otra. «Así, pues, el movimiento es únicamente movimiento de las dos autoconsciencias. Cada una ve hacer a la otra lo mismo que ella hace, cada una hace lo que exige de la otra y, por consiguiente, hace lo que hace en tanto que la otra también lo hace.»[352]

De aquí que la autoconsciencia sólo llegue a existir, en el sentido en que existir no es únicamente ser ahí a la manera de las cosas, mediante una «operación» que la pone en el ser como ella es para sí misma. Esta operación es esencialmente una operación en y por otra autoconsciencia. Sólo soy una autoconsciencia si me hago reconocer por otra autoconsciencia y si reconozco a la otra de la misma manera. Este reconocimiento mutuo en el sentido de que los individuos se reconocen reconociéndose recíprocamente crea el elemento de la vida espiritual, el médium en que el sujeto es en sí mismo objeto, encontrándose perfectamente en el otro sin que ello obligue a desaparecer una alieridad que es esencial a la autoconsciencia. En electo, el concepto de la autoconsciencia es el «concepto de la infinitud realizándose en y por la consciencia», es decir, que expresa el movimiento por medio del cual cada término se convierte en infinito y, por tanto, pasa a ser otro permaneciendo el mismo. Esta dialéctica ya estaba presente en el desarrollo de la vida, pero su identidad era interior de tal manera que nunca se manifestaba. Es ahora la propia autoconsciencia la que se opone a ella misma en el ser y en esta oposición se reconoce, empero, como la misma. También en este punto hay que tener en cuenta la diferencia entre un ser solamente viviente y una autoconsciencia. La autoconsciencia existe como potencia negativa; no es solamente una realidad positiva, un ser ahí que desaparece aplastado por aquello que le supera y queda al exterior —con lo que muere absolutamente—; es todavía, en el seno de esa realidad positiva, lo que se niega a sí mismo y se retiene en esa negación. Se trata concretamente de la misma existencia del hombre «que nunca es lo que es», que siempre se supera a sí mismo, que siempre está más allá de sí mismo, que tienen un porvenir y se niega a aceptar cualquier permanencia que no sea la permanencia de su deseo consciente de sí mismo como deseo. «La figura distinta que es sólo viviente suprime, naturalmente, su propia independencia en el proceso mismo de la vida pero con el cese de su diferencia ella misma deja de ser lo que es. En cambio, el objeto de la autoconsceincia es también independiente en esa negatividad de sí mismo y, de esta manera, es para sí mismo género, fluidez universal en la particularidad de su distinción propia. Tal objeto es una autoconsciencia viviente.»[353] Repitámoslo, puesto que ése es el sentido simple de toda está dialéctica: el deseo humano sólo se encuentra cuando contempla otro deseo o, mejor dicho, cuando se abre a otro deseo y se convierte en deseo de ser reconocido y, por tanto, de reconocerse a sí mismo. Únicamente en esa relación de las autoconsciencias se actualiza la vocación del hombre, la de hallarse a sí mismo en el ser, hacerse ser. Pero no hay que olvidar que este ser no es el ser de la Naturaleza, es el ser del deseo, la inquietud del sí mismo, y que, por consiguiente, lo que debemos encontrar en el ser o actualizar en él es el modo

---

[352] *Phénoménologie,* I. pp. 156-157 *(Fenomenología,,* p. 114).
[353] *Phénoménologie,* I, p. 154 *(Fenomenología,* p. 112).

de ser propio de la autoconsciencia. Hegel duda incluso de que el término ser sea conveniente para esta forma de existencia. «Presentarse a sí mismo como pura abstracción de la autoconsciencia consiste en mostrarse como pura negación de su manera de ser objetiva, o consiste en mostrar que no se está vinculado a ningún ser así determinado, ni tampoco a la singularidad universal del ser ahí en general, en mostrar que no se está vinculado a la vida.»[354] Afirmar que el espíritu es quiere decir que el espíritu es una cosa. «Si ordinariamente: se afirma del espíritu que es, que tiene un ser, es una cosa, una efectividad singular, no por ello se opina que se le puede ver o cogerlo con la mano o golpearlo; pero, en cambio, se dice semejante cosa.»[355] Así, pues, la autoconsciencia es lo que es negándose a ser y, sin embargo, esa esencial negación debe aparecer en el ser, manifestarse de alguna manera. Tal será el sentido de la lucha por el mutuo reconocimiento.

Toda la dialéctica sobre la lucha de las autoconsciencias opuestas, sobre la denominación y la servidumbre, supone la concepción de dos términos, lo otro y el sí mismo. Lo otro es la vida universal, tal como la autoconsciencia la descubre en tanto que diferente de ella misma; es el elemento de la diferencia y de la sustancialidad de las diferencias, y el sí mismo que hace frente a esta positividad es la unidad reflejada y convertida en negatividad pura. Ahora el sí mismo se encuentra en lo otro; emerge como una figura viviente particular, como otro hombre para el hombre. Este desdoblamiento de la autoconsciencia es esencial al concepto de espíritu; pero no hay que borrar la duplicidad con el pretexto de captar la unidad. El elemento de la duplicidad, de la alteridad, es precisamente el ser ahí de la vida, lo otro de forma absoluta; y esto otro hemos visto que es esencial al deseo. Sin duda, lo otro es un sí mismo, de suerte que me veo a mí mismo en lo otro, lo cual tiene una doble significación: primero me pierdo a mí mismo puesto que me hallo como un otro —soy para otro y otro es para mí—, después pierdo lo otro pues no lo veo como esencia, sino que me veo a mí mismo en lo otro. Aquí hay un doble sentido continuado, según la expresión de Hegel. Lo otro aparece como lo mismo, como el sí mismo, y el sí mismo aparece igualmente como lo que es otro. Por la misma razón la negación de lo otro que corresponde al molimiento del deseo se convierte también en negación de sí mismo. Finalmente, el retorno completo al sí mismo con la pretensión de suprimir toda alteridad sólo conduciría en el fondo, como veremos en el estoicismo, a dejar al otro libre del sí mismo y, por lo tanto, volvería a llevar a la alteridad absoluta. El ser sería otro, pero no sería ya sí mismo. En esta dialéctica —bastante sencilla de captar en el sutil juego de reflejos que presenta— hay un punto esencial: la alteridad no desaparece. Puede decirse también que hay tres términos en presencia: dos autoconsciencias y el elemento de la alteridad, es decir, la vida como ser de la vida, el ser para otro que no es todavía ser para sí. Resulta cómodo distinguir esos tres términos, como veremos a propósito del amo y del esclavo, pues sólo hay amo y esclavo porque hay una vida animal, una existencia que sigue el modo de ser propiamente vital. ¿Qué sentido tendría el deseo, el trabajo, el placer si no existiera ese tercer término? Pero, en el fondo, si se mira desde más cerca, no hay más que dos términos, pues la dualidad del yo, el hecho de hablar de dos autoconsciencias, de un amo y de un esclavo, es resultado de ese momento de la Naturaleza, de la alteridad de la vida, y justamente porque está dado ese momento de la vida la autoconsciencia se opone a sí misma en ella misma; por consiguiente, tenemos razón al partir del sí mismo y de lo otro aunque hay que señalar que lo otro se manifiesta ahora como un sí mismo o, lo que viene a resultar igual, que la mediación es esencial a la *posición* del yo, aun cuando en general no sea percibida inicialmente por la

[354] *Phénoménologie*, I, p. 159 *(Fenomenología*, pp. 115-116).
[355] *Phénoménologie*, p. 284.

consciencia comprometida en la experiencia. «En esta experiencia —dirá Hegel un poco más adelante— la autoconsciencia aprende que la vida es tan esencial para ella como la pura autoconsciencia... En la autoconsciencia inmediata (aquella de la que partimos en la *Fenomenología)* el yo simple es el objeto absoluto, pero que para nosotros o en sí (para el filósofo que aprehende esta autoconsciencia inmediata siguiendo la génesis fenomenológica) es la absoluta mediación y tiene por momento esencial la independencia subsistente (la positividad del ser vital).»[356]

El combate por el reconocimiento. La lucha por la vida y la muerte. «La vida —dice Hegel— es la posición natural de la consciencia, la independencia *(Selbstandigkeit)* sin la absoluta negatividad»,[357] es decir, que la autoconsciencia, que emerge como una figura particular en el seno de la vida universal, sólo es en principio una *cosa* viviente; pero nosotros sabemos que la esencia de la autoconsciencia es el *ser para sí* en su pureza, la negación de toda alteridad. La autoconsciencia en su positividad es una cosa viva, pero está dirigida precisamente contra esa positividad y como tal debe manifestarse. Hemos visto ya que esta manifestación exige una pluralidad de autoconsciencias. En principio, la pluralidad está en el elemento vital de la diferencia. Cada autoconsciencia sólo ve en la otra una figura particular de la vida y, por consiguiente, no se conoce realmente en la otra; igualmente, para la otra es una cosa viva extraña. De esta forma «cada una tiene clara certeza de sí misma pero no de la otra».[358] Por ello, su certeza sigue siendo subjetiva, es decir, que no alcanza su verdad. Para que esta certeza se haga verdad es necesario que también la otra se presente como pura certeza de sí. Esos dos yo concretos que se enfrentan deben reconocerse uno a otro no solamente como cosas vivas; y este reconocimiento no debe ser inicialmente un reconocimiento formal sin más: «El individuo que no ha puesto en juego su vida puede ser reconocido como *persona;* pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como reconocimiento de una autoconsciencia independiente.»[359] Toda la vida espiritual descansa sobre esas experiencias, actualmente superadas por la historia humana pero que siguen siendo su base profunda. Los hombres no tienen, como los animales, el .deseo único de perseverar en su ser, de ser ahí a la manera de las cosas, sino que tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconsciencia, elevados por encima de la vida puramente animal, y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconsciencia. *La consciencia de la vida se eleva por encima de la vida y* el idealismo no es solamente una certeza, sino que también se prueba o, mejor dicho, se comprueba en el riesgo de la vida animal. El que los hombres, según la expresión de Hobbes, sean «lobos para el hombre» no significa que, como las especies animales, luchen por su conservación o por la extensión de su poder. En tanto que hombres, son diferentes, unos más fuertes y otros más débiles, unos más ingeniosos y otros menos, pero esas diferencias son inesenciales, son solamente diferencias vitales. La vocación espiritual del hombre se manifiesta ya en esta lucha contra todos, pues esa lucha no es solamente una lucha por la vida, sino una lucha por ser reconocido, una lucha por probar a los otros y probarse a sí mismo que se es una autoconsciencia autónoma, cosa que sólo se puede probar a uno mismo si se lo prueba a los otros y se obtiene de ellos dicha prueba. La lucha contra el otro puede tener múltiples alternativas que serán evocadas por los historiadores; pero esas alternativas no constituyen los verdaderos motivos de un conflicto que esencialmente es un conflicto por el

[356] *Phénoménologie,* I, p. 160 *(Fenomenología, p.* 117). Lo que está entre paréntesis es un añadido nuestro para comentar el texto hegeliano.
[357] *Phénoménologie,* I, p. 160 *(Fenomenología, p.* 116).
[358] *Phénoménologie,* I, p. 158 *(Fenomenología,* p. 115).
[359] *Phénoménologie,* I, p. 159 *(Fenomenología,* p. 116).

reconocimiento. El mundo humano empieza aquí: «Solamente arriesgando la vida se conserva la libertad, se prueba que la esencia de la autoconsciencia no es el ser, no es el modo inmediato en el cual en principio surge la autoconsciencia, no es su inmersión en la expansión de la vida; más bien lo que se prueba por medio de ese riesgo es que en la autoconsciencia nada hay presente que no sea para ella un momento que desaparece, lo que se prueba es que es solamente un puro ser para sí.»[360] La existencia del hombre, de ese ser que es continuamente deseo y deseo del deseo, se despega de esta manera del ser ahí vital. La vida humana aparece de tipo diferente y con ello se ponen las condiciones necesarias para una historia. El hombre se eleva por encima de la vida, sin embargo, es la condición positiva de su emergencia; es capaz de poner en juego su vida liberándose así de la única esclavitud posible, la de la vida.

En esta lucha por el reconocimiento no se trata de un momento particular de la historia o, más bien, de la prehistoria humana cuya fecha pudiera fijarse; se trata de una categoría de la vida histórica, de una condición de la experiencia humana que Hegel descubre por medio del estudio de las condiciones de desarrollo de la autoconsciencia. Así, pues, la autoconsciencia hace la experiencia de la lucha por el reconocimiento, pero la verdad de esta experiencia origina otra experiencia, la de las relaciones de desigualdad en el reconocimiento, la experiencia de la dominación y la servidumbre. En efecto, si la vida es la posición natural de la consciencia, la muerte también es su negación natural. Por ello, «la suprema prueba que constituye la muerte suprime precisamente la verdad que debía salir de ahí y suprime al mismo tiempo la certeza de sí mismo en general».[361] Si la autoconciencia aparece como pura negatividad y, por tanto, se manifiesta como negación de la vida, la positividad vital le es también esencial: al ofrecer su vida, el yo se pone como elevado por encima de la vida, pero al mismo tiempo desaparece de la escena; la muerte aparece solamente como hecho natural y no como negación espiritual. Se necesita, por lo tanto, otra experiencia en la cual la negación sea negación espiritual, es decir una *aufhebung* que conserva al tiempo que niega. Esta experiencia se presentará en el trabajo del esclavo y en el largo camino de su liberación.

Al arriesgar la vida, la consciencia experimenta que la vida es para ella tan esencial como la pura autoconsciencia. Por ello los dos momentos, en un principio inmediatamente unidos, se separan; una de las autoconciencias se eleva por encima de la vida animal: en tanto que capaz de afrontar la muerte, al no tener miedo a perder la subsistencia vital, dicha consciencia pone como su esencia el ser para sí abstracto. Parece escapar a la esclavitud de la vida; es la consciencia noble, la del amo, que es reconocido efectivamente. La otra autoconsciencia prefiere la vida a la autoconsciencia y, por tanto, elige la esclavitud: preservada por el amo, esta consciencia es conservada como se conserva una cosa, reconoce al amo y no es reconocida por él. Los dos momentos, el del sí mismo y el de lo otro, aparecen aquí disociados. El sí mismo es el amo, que niega la vida en su positividad, el otro es el esclavo, que sigue siendo una consciencia pero sólo la consciencia de la vida como positividad, una consciencia en el elemento del ser o en la forma de la coseidad. Con ello encontramos una nueva categoría de la vida histórica, la del amo y el esclavo, que desempeña un papel tan importante como la precedente y constituye la esencia de múltiples formas históricas. Pero, en cambio, sólo constituye una experiencia particular en el desarrollo de la autoconsciencia. Así como la oposición de los hombres conduce a la dominación y a la esclavitud, así también la dominación y la esclavitud conducen a la liberación del esclavo por medio de una inversión dialéctica. En la historia, el verdadero señorío

[360] *Phénoménologie,* I, p. 159 *(Fenomenología,* p. 116).
[361] *Phénoménologie,* I, p. 160 *(Fenomenología,* p. 116).

pertenece al esclavo trabajador y no al noble que no ha hecho más que poner en juego su vida descartando la mediación del ser ahí vital. El amo expresa la tautología del yo = yo, la autoconsciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia y no percibida por el amo. Es justamente efectuando de forma consciente esa mediación como se liberará el esclavo.

En esta nueva experiencia, el elemento vital, el médium de la vida, se ha convertido en una autoconsciencia original, en una figura particular, la del esclavo, y enfrente se pone la autoconsciencia inmediata, la del amo. Mientras que en la experiencia anterior el elemento de la vida no era más que la forma de la emergencia de las autoconsciencias diferenciadas, ahora está integrado en un tipo de autoconsciencia. Los dos momentos de la autoconsciencia, el sí mismo y la vida, se enfrentan ahora como dos figuras originales de la consciencia. Así ocurrirá en toda la *Fenomenología.* De la misma manera que el amo y el esclavo[362] se oponen como dos figuras de la consciencia, asi también se opondrán la consciencia noble y la consciencia vil, la consciencia pecadora y la consciencia juzgante, hasta que, finalmente, los dos momentos esenciales de toda dialéctica se distinguen y se unifican como consciencia universal y consciencia singular.

Dominación y *servidumbre.*[363] Se ha hecho con frecuencia la exposición de la dialéctica de la dominación y la servidumbre. Quizá es la parte más célebre de la *Fenomenología,* tanto por la belleza plástica de su desarrollo como por la influencia que ha podido ejercer en la filosofía social y política de los sucesores de Hegel, y particularmente sobre Marx. En esencia, consiste *en* mostrar que el amo se revela en su verdad como esclavo del esclavo y el esclavo como amo del amo. Así queda superada la desigualdad presente en esta forma unilateral de reconocimiento, restableciéndose la igualdad. La autoconsciencia es reconocida, legitimada tanto en sí —en el elemento de la vida— como para sí; se convierte en la consciencia de la libertad estoica. Es notable que Hegel se interese aquí solamente por el desarrollo particular de la autoconsciencia; será en la parte que la *Fenomenología* consagra al espíritu donde mostrará las consecuencias sociales de este reconocimiento. El mundo jurídico de las personas, el mundo del derecho romano, corresponderá al estoicismo. Pero esa prolongación de la dialéctica no nos concierne por el momento. Lo que tenemos que tomar en consideración es únicamente la educación de la autoconsciencia en la servidumbre y la verdad de esta educación en el estoicismo. La dialéctica hegeliana se inspira en todos los moralistas antiguos, pero también en Rousseau se encuentra la utilización de la categoría de dominación y servidumbre. Señalemos, finalmente, que esta categoría histórica desempeña un papel esencial no sólo en las relaciones de pueblo a pueblo, sino que sirve también para traducir una cierta concepción de las relaciones entre Dios y el hombre. En los *trabajos de juventud* y a propósito del pueblo judío y de la esclavitud del hombre bajo la ley, a propósito incluso del kantismo, Hegel utilizó dicha categoría. En el *System der Sitllichkeit* trató sobre ella de una forma especial, pero fue en la

---

[362] «Amo» y «esclavo» traducen aquí, respectivamente, los términos franceses «*maitre*» y «*esclave*». El lector conocedor de la *Fenomenología* o, al menos, de esta parte de la misma, que suele ser la más comentada, sabe que habitualmente para designar la dialéctica que aquí se trata se emplean los términos castellanos «señor» y «siervo» (como, por ejemplo, la traducción de la *Fenomenología* por W. Roces, sobre todo pág. 117 y ss., o la interesante interpretación de R. Valls Plana en *Del Yo al Nosotros*, Estela, Barcelona, 1971; «Señor» y «siervo», son también los términos empleados por M. Sacristán para verter las páginas dedicadas por G. Lukács a este tema: G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* México, 1963). Hemos preferido, sin embargo, la traducción «amo» y «esclavo» porque nos parece que ella refleja mejor la pareja de términos empleados por J. Hyppolite. (N. *del T.)*

[363] «Dominación» traduce el francés «*Domination*» y «servidumbre» el francés «*servitude*». Hemos reservado los términos castellanos «esclavitud» y «señorío» para los correspondientes términos franceses «*esclavage*» *y* «maitrise». Es necesario señalar, no obstante, que la diferencia entre «*servitude*» *y* «esclavage» no siempre es clara en el texto de Hyppolite (N. *del T.)*

Reálphilosophie de Jena donde elaboró la precisa dialéctica desarrollada en la *Fenomenología.*[364]

La relación entre amo y esclavo resulta de la lucha por el reconocimiento. Consideremos primero el amo: el amo no es solamente el concepto de la consciencia para sí, sino su realización efectiva, es decir, que es reconocido por lo que es: «Se trata, por tanto, de una consciencia que es para sí, que es ahora en relación consigo misma por la mediación de *otra* consciencia, de una consciencia a cuya esencia correspondo ser sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general.»[365] Este texto incluye ya la contradicción presente en el estado de dominación. El amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autonomía se debe a la mediación de otra autoconsciencia, la del esclavo. Por consiguiente, su independencia es muy relativa; más aún: al relacionarse con el esclavo que le reconoce, el amo se relaciona también, por intermedio de aquél, con el ser de la vida, con la coseidad. El amo se relaciona mediatamente con el esclavo y mediatamente con la cosa. Nuestro deber es considerar esta mediación que constituye la dominación. El amo se relaciona con el esclavo por intermedio de la vida (del ser independiente). En efecto, el esclavo no es propiamente esclavo del amo, sino de la vida; es esclavo justamente porque ha retrocedido ante la muerte, ha preferido la esclavitud a la libertad en la muerte y, por consiguiente, no es tanto esclavo del amo cerno de la vida: «Tal es su cadena de la que no puede desembarazarse en el combate y, justamente por ello, se mostró como ser dependiente que tiene su independencia en la coseidad.»[366] El ser del esclavo es la vida y, por tanto, no es autónomo sino que su independencia está en el exterior de él mismo, en la vida y no en la autoconsciencia. El amo, en cambio, ha manifestado su elevación por encima de este ser, ha considerado la vida como un fenómeno, un dato negativo y, justamente, es amo del esclavo a través de la coseidad. También el amo se relaciona con la cosa por medio del esclavo, puede gozar las cosas, negarlas completamente y de esta manera afirmarse a sí mismo completamente; la independencia del ser de la vida, la resistencia del mundo ante el deseo, no existen para él. Por el contrario, el esclavo sólo conoce la resistencia del ser ante el deseo, y justamente por ello no puede llegar a la negación completa de este mundo; su deseo conoce la resistencia de lo real, no hace más que elaborar las cosas, trabajarlas. Los trabajos serviles son para el esclavo que de esta manera dispone el mundo para que el amo pueda negarlo pura y simplemente, es decir, gozar de él. El amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora. Para el amo lo que vale es la negación que le da la certeza inmediata de sí, para el esclavo lo que vale será la producción, es decir, la transformación del mundo, que es un «goce retardado».[367] Pero la certeza de sí que el amo tiene en su dominación, en su goce, está mediatizada en realidad por el ser de la vida o por el esclavo. El lado de la mediación, se ha realizado en otra consciencia y, come hemos visto, no es menos esencial a la autoconsciencia. Por otra parte, el reconocimiento es unilateral y parcial. Lo que el amo hace en el esclavo, el esclavo lo hace en sí mismo, se reconoce como esclavo; finalmente, su operación es la del amo, no tiene sentido por sí misma sino que depende de la esencial operación del amo. Sin embargo, lo que el esclavo hace en sí mismo no lo hace en el amo y lo que el

---

[364] En los *Estudios teológicos de juventud,* Hegel enfoca las relaciones entre Dios y el hombre en ciertos pueblos como relaciones entre amo y esclavo, Finalmente, habla de una esclavitud del hombre bajo la ley, tanto en el legalismo judío como en el moralismo kantiano. Lo *universal* y lo *particular* están, sin conciliación posible, en estas concepciones. La observación es importante para comprender el tránsito de la concreta relación amo-esclavo a la consciencia desgraciada, que opone en la consciencia lo universal y lo particular.

[365] *Phénoménologie,* I, p. 161 *(Fenomenología*, p. 117).

[366] *Phénoménologie*, I, p. 162 *(Fenomenología*, pp. 117-118).

[367] *Phénoménologie*, I, p. 165 *(Fenomenología*, p. 120).

amo hace en el esclavo no lo hace en sí mismo. Así, pues, la verdad de la consciencia del amo es la consciencia inesencial, la consciencia del esclavo. Pero esta consciencia, ¿cómo puede ser la verdad de la auto-consciencia siendo extraña a sí misma, si tiene su ser fuera de sí misma? A pesar de ello justamente es la consciencia servil la que en desarrollo, en su mediación consciente, realiza la independencia de verdad. Y la realiza en tres momentos: el del temor, el del servicio y el del trabajo.[368]

La consciencia servil. En un principio el esclavo aparece como si propiamente tuviera su ser fuera de su consciencia; está prisionero de la vida, inmerso en la existencia animal; su sustancia no es el ser para sí, sino el ser de la vida que siempre es para una autoconsciencia el ser otro. Ello no obstante, el desarrollo de la noción de servidumbre va a mostrarnos que en realidad la consciencia esclava realiza la síntesis del ser en sí y del ser para sí; lleva a término la mediación que está implicada en el concepto de la autoconsciencia.[369]

En primer lugar el esclavo contempla al amo fuera de él como su esencia —su ideal—, ya que él mismo, en tanto que se reconoce como esclavo, se humilla. El amo es la autoconsciencia que no es él mismo y la liberación es presentada como una figura fuera de él. La humillación del hombre o el reconocimiento de su dependencia y la posición fuera de él de un ideal de libertad que no encuentra en sí mismo, constituye precisamente una dialéctica que volveremos a encontrar en el seno de la consciencia desgraciada cuando el hombre se oponga en tanto que consciencia de la nada y de la vanidad de su vida a la consciencia divina. Así, pues, en el lenguaje hegeliano, el amo aparece al esclavo como la *verdad*, pero se trata de una verdad que es exterior a él. Esta verdad, empero, está también en él mismo, pues el esclavo ha conocido el miedo; tuvo miedo de la muerte, del, amo absoluto, y todo lo que en él había de estable vaciló. Todos los momentos naturales a los cuales se adhería como consciencia inmersa en la existencia animal han quedado disueltos en esta angustia fundamental. «Esta consciencia ha experimentado la angustia, no con respecto a tal o cual cosa ni durante tal o cual instante, sino que ha experimentado la angustia con respecto a la integridad de su esencia, puesto que la consciencia ha tenido miedo de la muerte, del amo absoluto.»[370] El amo no temió la muerte y se elevó inmediatamente por encima de todas las vicisitudes de la existencia; el esclavo ha temblado, ha percibido en esta angustia primordial su esencia como un todo. *El todo de la vida* se ha presentado ante él y todas las particularidades del ser ahí han sido disueltas en esta esencia. Por eso la consciencia del esclavo se ha desarrollado como puro ser para sí: «Tal movimiento puro y universal, semejante fluidificación absoluta de toda subsistencia, es justamente la esencia simple de la autoconsciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí que está, por lo tanto, en esta misma consciencia.»[371] La consciencia humana sólo puede formarse por medio de la angustia que lleva al *todo* de su ser. Entonces desaparecen las vinculaciones particulares, la dispersión de la vida en formas más o menos estables y en este temor el hombre toma consciencia de la totalidad de su ser, una totalidad que nunca está dada como tal en la vida orgánica. «En la vida pura, en la vida que no es espíritu, la nada no existe como tal.» Además la consciencia del esclavo no es solamente esa disolución en sí misma de toda subsistencia, sino que es también progresiva eliminación de toda adherencia a un determinado ser ahí, porque en el servicio —en el servicio particular al

[368] Hegel apenas caracteriza el estado de dominación. Si el amo existiera realmente, sería Dios. De hecho, el amo se cree para sí *inmediatamente*, pero la *mediación*, que es esencial al movimiento de la autoconsciencia, está fuera de él, corresponde al esclavo.
[369] El camino del señorío es un callejón sin salida en la experiencia humana; en cambio, el camino de la servidumbre es el verdadero camino de la liberación humana.
[370] *Phénoménologie*, I, p. 164 *(Fenomenología*, p. 319).
[371] *Phénoménologie*, I, p. 164 *(Fenomenología*, p. 119).

amo— la consciencia se disciplina y se libera del ser ahí natural. El temor y el servicio no serían suficientes para elevar la autoconsciencia del esclavo a la verdadera independencia; es el trabajo el que transforma la servidumbre en señorío. El amo conseguía satisfacer completamente su deseo; en el goce llegaba a la completa negación de la cosa. Pero, en cambio, el esclavo choca con la independencia del ser. Sólo podía transformar el mundo y hacerle así adecuado al deseo humano. Y, sin embargo, precisamente en esta operación que parece inesencial, el esclavo se hace capaz de dar a su ser para sí la subsistencia y la permanencia del ser en sí; formando las cosas, el esclavo no sólo se forma a sí mismo sino que también imprime al ser esta forma que es la de la autoconsciencia y, con ello, se encuentra a sí mismo en su obra. El goce del amo sólo conducía a un estado caracterizado por su desaparición. El trabajo del esclavo conduce a la contemplación del ser independiente como contemplación de él mismo. «Este ser para sí en el trabajo se exterioriza él mismo y pasa al elemento de la permanencia; la consciencia trabajadora llega así a la intuición del ser independiente como intuición de sí misma.»[372] Por consiguiente, el trabajo del esclavo constituye la auténtica realización del ser para sí en el ser en sí. La cosí ante la que temblaba el esclavo es eliminada y lo que aparece en el elemento de la coseidad es el puro ser para sí de la consciencia. El ser en sí, el ser de la vida, no está ya separado del ser para sí de la consciencia, sino que por medio de trabajo la autoconsciencia se eleva hasta la intuición de ella misma en el ser. La verdad de esta intuición de sí en el ser en sí es justamente el pensamiento estoico quien va a manifestárnosla. En cualquier caso, para que semejante liberación tenga lugar deben estar presentes todos los elementos que hemos distinguido: el temor primordial, el servicio y el trabajo. Sin el temor primordial, el trabajo no imprime a las cosas la verdadera forma de la consciencia, el yo sigue inmerso en el ser determinado y su sentido propio no es todavía más que un sentido vano, obstinación y no libertad. Mientras que no se ha estremecido todo el contenido de la consciencia natural, dicha consciencia sigue perteneciendo en sí al ser determinado; entonces el sentido propio es simplemente obstinación, una libertad que permanece aun en el seno de la servidumbre. En este caso, del mismo modo que la forma no puede convertirse en su esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino que es solamente una habilidad particular que domina algo singular, pero que no domina la potencia universal y la esencia objetiva en su totalidad.»[373]

Esta potencia universal —la esencia objetiva, el ser de la vida es dominada ahora por la consciencia que no se contenta con negarla, sino que coincide en ella consigo misma, dándose el *espectáculo* de sí misma. De esta manera la autoconsciencia ha pasado a ser autoconsciencia en el ser universal; se ha convenido en *el pensamiento.* Pero este pensamiento, un primer esbozo del cual era el trabajo, es todavía un pensamiento abstracto. La libertad del estoico no será más que una libertad ideal, no será la libertad efectiva y viva. Todavía son necesarios muchos otros desarrollos para que la autoconsciencia se realice completamente.

II. La libertad de la autoconsciencia estoicismo y escepticismo

El estoicismo. En la fase precedente, la autoconsciencia salía inmediatamente de la vida cuya primera reflexión constituía. Con su forma abstracta esta autoconsciencia no llegaba más que a un puro estado evanescente, la abstracción del yo = yo, que excluye toda alteridad, expresándose concretamente en el puro goce. Él goce era sólo la

[372] *Phénoménologie,* I. p. 165 *(Fenomenología,* p. 120).
[373] *Phénoménologie,* I. p. 166 *(Fenomenología,* p. 121).

negación del ser de la vida y por eso no llegaba a actualizarse en una forma subsistente o a darse un ser estable. Al enfrentarse en el juego del reconocimiento, las autoconsciencias vivas empezaban a emerger del médium de la vida; pero aunque la consciencia del amo se ponía, gracias a su valentía, por encima de la vida, era solamente la consciencia del esclavo la que se mostraba capaz de dominar este ser objetivo, la sustancia del ser, y de transponer el yo de la autoconsciencia en el elemento de este ser en sí. La autoconsciencia experimentada por la angustia, disciplinada por el servicio, se convertía en la *forma* que encontraba en el ser en sí su *materia*, inscribiéndose en ella. Entonces ser en sí y ser para sí dejan de ser separados. La autoconsciencia no sólo gana la independencia vital, sino también la libertad, que pertenece al pensamiento. Es el concepto de libertad que se presenta en el estoicismo y se desarrolla en el escepticismo.

El estoicismo, el pensamiento. Lo que Hegel llama aquí pensamiento y que permite hablar de la libertad de la autoconsciencia se manifiesta como la verdad de todo el movimiento precedente. Es decir que el esfuerzo del pensamiento o el trabajo del concepto aparecen como la forma superior del trabajo que ha modelado el mundo y ha .impuesto al ser la pura forma del yo. Así, pues, lo que va a permitir definir la libertad es el yo encontrándose de nuevo en el ser, y encontrándose en él como consciencia. Esta libertad, que surge en la historia del mundo, halló su figura original en el estoicismo. El estoicismo DO es solamente una figura particular, es el nombre de una filosofía universal y que forma parte de toda educación de la autoconsciencia. Para ser una autoconsciencia libre hay que ser estoico en uno u otro momento de la vida. Naturalmente, en el país de Montaigne o de Descartes no queda más remedio que reconocer la importancia de esta descripción hegeliana. Por lo demás, los pasajes de Hegel que vamos a comentar podrían compararse, *mutatis mutandis,* a la célebre conversación de Pascal con M. de Sacy.[374]

Ahora la autoconsciencia ya no es una autoconsciencia *viviente,* sino una autoconsciencia *pensante.* La etapa aquí alcanzada en el desarrollo de la autoconsciencia es el pensamiento. ¿Qué debemos entender por pensamiento y cómo se opera el tránsito de la fase precedente a la fase actual? Consideremos la consciencia del esclavo que se nos ha aparecido como la verdad de la consciencia del amo. Para ella, el ser para sí es la esencia, contempla la consciencia del amo como su ideal, pero ella misma se encuentra repelida, rechazada a su propio seno. Por otra parte, gracias a su propio trabajo, la consciencia del esclavo se transforma en objeto en el elemento del ser. La forma de la autoconsciencia «como forma de la cosa formada, aparece en el ser de las cosas».[375] Lo que el esclavo no sabe todavía es que dicha forma es la consciencia misma, ya que los dos momentos, el de la consciencia del amo que contempla como si estuviese fuera de él y el de la forma que imprime en las cosas, están para él separados, mientras que para nosotros no es así. Lo que se nos manifiesta a nosotros que filosofamos sobre el desarrollo de la consciencia es la emergencia de la forma universal de la autoconsciencia que se desvela progresivamente en el trabajo del hombre. De ahora en adelante la autoconsciencia no estará separada del ser en sí: «El lado del ser en sí o de la coseidad, que recibía la forma en el trabajo, no es una sustancia diferente de la consciencia en absoluto.»[376] En este punto hay que pensar en la elaboración de la noción de forma a través de toda la filosofía clásica. En Aristóteles la forma se opone a la materia como la estatua al bronce. Pero la noción de forma a la que llegamos es universal; no es ya una forma particular que se imprime en una materia dada, sino la

---

[374] Esta comparación se debe a J. WAHL, *Le malheur de la comcience en la philosophie de Hegel,* ed. Rieder, p. 165. El propio Hegel cita a Pascal (*S. Werke,* ed. Lasson, I, p. 345).
[375] *Phénomónologie,* I, p. 167 *(Fenomenología,* p. 121).
[376] *Phénomtnologíe,* I, p. 167 *(Fenomenología,* p. 122).

forma del pensamiento en general, el puro yo. Parece que Hegel nos conduzca aquí desde el concepto aristotélico de la forma al concepto moderno —kantiano o fichtiano— de la misma.

Así, pues, ahora la autoconsciencia es autoconsciencia pensante en la medida en que es capaz de hacerse objeto de sí misma sin perderse ni desaparecer por ello. Pensar es realizar la unidad del ser en sí y del ser para sí, del ser y de la consciencia, «pues pensar no quiere decir ser objeto en sí mismo como yo abstracto, sino como yo que al mismo tiempo tiene el valor del ser en sí, o comportarse con respecto a la esencia objetiva de tal suerte que ella tenga el valor del ser para sí de la consciencia para la cual es».[377] Las dos partes de ese texto son esenciales; de una parte, el yo debe darse una susbsistencia, hacerse verdaderamente objeto de sí mismo; de otra parte, debe mostrar que el ser de la vida no vale para él como un otro absolutamente, sino que es él mismo. Precisamente, pensar no es representarse o imaginar, lo cual supone siempre que el yo está en un elemento extraño y exige sola mente que el yo «pueda acompañar todas mis representaciones», pensar es concebir. Ahora bien, el concepto es al mismo tiempo un ser en sí distinto y mi puro ser para mí.[378] En la concepción sólo voy en apariencia más allá de mí mismo. Tan pronto como se hace la distinción queda disuelta. Es el yo quien se encuentra a él mismo en el ser y quien, por consiguiente, queda junto a sí mismo en esta alteridad. Pero este pensamiento significa al mismo tiempo la libertad de la autoconsciencia; la autoconsciencia pensante es la autoconsciencia libre. Y la libertad se define a través de esta noción de pensamiento. Pensamiento y voluntad se identifican en la medida en que no se confunde la voluntad con la obstinación, una libertad que permanece todavía en el seno de la servidumbre. Ser libre no es ser amo o esclavo, hallarse situado en tal o cual situación en el seno de la vida, sino comportarse como ser pensante independientemente de las circunstancias. En su forma superior el pensamiento es voluntad puesto que es posición de sí por sí mismo y la voluntad es pensamiento porque es saber de sí en su objeto. Justamente esta identidad del pensamiento y de la voluntad es lo que representa la libertad estoica.

La definición de pensamiento a que acabamos de llegar ¿nos conduce al término de la *Fenomenología* o solamente a una etapa particular, todavía imperfecta, en el camino de la experiencia? El ideal aquí propuesto, el volverse a encontrar a sí mismo en el ser, la posibilidad que el yo tiene de no salir de sí mismo fijándose en el elemento de la exterioridad, resultan ser, desde luego, las características propias del idealismo hegeliano; sin embargo, la etapa no es aquí más que una etapa en el sentido estricto del término, pues la unidad realizada es todavía una unidad *inmediata.* «Esta figura es consciencia pensante en general o su objeto es unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí.»[379] El concepto no es aquí todavía la penetración del pensamiento en la variedad y la plenitud del ser. Por lo tanto, esta penetración es solamente *postulada* y a ello se debe el que Hegel haga en este punto al estoicismo el reproche que tan a menudo dirigió al Kantismo durante el período de juventud.

Tras haber visto cómo se presenta para nosotros esta fase del desarrollo de la autoconsciencia nos queda seguir la experiencia tal como la ve la consciencia para poner de manifiesto sus insuficiencias. Esta experiencia es, naturalmente, la del estoicismo que «como forma universal del espíritu del mundo» sólo podía surgir «en un

---

[377] *Phénoménologie,* I, p. 168 (*Fenomenología*, p. 122).

[378] *Phénoménologie*, I, p. 168. Definición de la concepción como acto del pensamiento: «Pero el concepto es inmediatamente, para mí, concepto mío. En el .pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro sino que permanezco absolutamente junto a mí mismo y el objeto, que para mí es la esencia, es, en una unidad indivisa, mi ser para mí; mi movimiento en los conceptos es un movimiento en mi mismo» *(Ibid.* p. 168). *(Fenomenología,* p. 122).

[379] *Phénoménologie*, I, p. 168 *(Fenomenología*, p. 122).

tiempo de temor y esclavitud universal que era a la vez el momento de una cultura universal, que había elevado la formación y la cultura hasta la altura del pensamiento».[380] En el desarrollo mismo del espíritu, esta forma del espíritu del mundo se presentará con una significación más concreta. Tras la desaparición de la feliz ciudad en la cual Naturaleza y espíritu estaban fundidos armoniosamente de suerte que las diferencias naturales tenían una significación espiritual y que toda significación espiritual hallaba un momento de la Naturaleza para expresarlo —así, por ejemplo, la ley divina en la mujer, Antígona, y la ley humana en el hombre, Creonte—, surgió el imperialismo y encontró su más completa realización en el Imperio romano. El yo no está ya vinculado a una naturaleza particular, se pone en su soberbia, como *persona, y* el derecho romano corresponde en ciertos aspectos a la filosofía estoica. En realidad, sin embargo, esta libertad del yo es una libertad como pensamiento, una libertad que deja la existencia de un lado y se pone al otro, de manera que la verdad de ese mundo de personas abstractas será semejante a lo que es para la autoconsciencia la confusión escéptica y sólo va a conducir a una consciencia desgraciada en el terreno social y ético.[381]

La libertad del estoicismo. Efectivamente, la libertad del estoicismo se define por la negación de las relaciones anteriores. Las diferencias de la vida que anteriormente se presentaban con una cierta subsistencia pierden todo su sentido. El pensamiento que únicamente trata de mantenerse a sí mismo no tiene delante ninguna situación concreta. Lo que ahora cuenta ya no es la posición del amo o la del esclavo; la meta no es ya el objeto de un deseo o de un trabajo puesto en una consciencia o por medio de una consciencia ajena, sino solamente la igualdad del pensamiento consigo mismo. «La libertad de la autoconsciencia es indiferente con respecto al ser ahí natural»,[382] pero justamente por eso también sigue siendo tina libertad abstracta y no una libertad viva, una libertad como pensamiento y no una libertad efectiva. El estoico, que quiere vivir en conformidad con la Naturaleza, lo único común a todas sus tendencias que encuentra es esta disposición a vivir en conformidad con la Naturaleza Importa poco lo que haga y la situación concreta en que se halla ubicado; lo que cuenta es la forma como se comporta o, mejor dicho, la relación que establece entre esa situación y él mismo; lo esencial es conservar su libertad «tanto en el trono como bajo las cadenas, en el seno de toda dependencia en cuanto a su ser ahí singular». El hombre realmente libre se eleva por encima de todas las contingencias y de todas las determinaciones de la vida. El arte de la moral no es comparable al arte del piloto («no es una técnica que se propone un fin particular»), sino más bien al arte del danzarín. Es una manera de estar a la altura de cualquier situación, sea la que fuere, y de preservarse en su libertad. Pero entonces, según la terminología de Hegel, la reflexión está duplicada. La pura forma se separa nuevamente de las cosas pues la esencia de una libertad tal es solamente el pensamiento en general, «la forma como tal que, desembarazada de la independencia de las cosas, ha vuelto a sí misma».[383] Por su parte, las cosas se manifiestan como opuestas al pensamiento, y esta oposición se actualiza en las determinaciones subsistentes, que son ajenas al puro pensamiento. Lo que se opone y alimenta aquí toda la argumentación escéptica es el contenido *particular* del concepto y su forma *universal,* que están yuxtapuestos y no fundidos. Forma y contenido se separan. El contenido del concepto

---

[380] *Phénoménologie,* I. p. 169-170 *(Fenomenología,* p. 123).
[381] Hegel repite todo este movimiento dialéctico a propósito del desarrollo del espíritu *Phénoménologie,* I, pp. 44 y ss.). Cf. igualmente nuestro capítulo sobre «La primera forma del sí mismo espiritual», V parte, cap. II.
[382] *Phénoménologie*, I, p. 170 *(Fenomenología,* 123).
[383] *Phénoménologie.* I, p. 170 (Fenomenología, p. 123).

da la impresión de estar preso en el pensamiento, pero esta influencia sigue siendo superficial; en realidad, la forma en su universalidad se opone al contenido en su determinación particular, y esta reflexión, que es el resultado del estoicismo, constituye la base de toda liberación escéptica. En efecto, el estoicismo se limita a afirmar la coherencia del pensamiento en todos los diversos contenidos de la experiencia. La autoconsciencia libre se eleva así por encima de la confusión de la vida y conserva para sí la impasibilidad sin vida que tanto se ha admirado en el sabio estoico; pero las determinaciones siguen siendo lo que son, el pensamiento se extiende allí y se afirma él mismo; las determinaciones son, y su ser particular, arbitrariamente elevado a la altura de la universalidad del pensamiento, se conserva en su particularidad. El dogmatismo se muestra en este pensamiento que, de esta manera, erige arbitrariamente en dogma tal o cual determinación. En dicho estadio el pensamiento puro no tiene en él su propio contenido. «El estoicismo caía en la perplejidad cuando se le interrogaba, según la expresión de entonces, sobre el criterio de la verdad en general, es decir, hablando con propiedad, sobre el contenido del pensamiento mismo. Ante la pregunta qué cosa es buena y verdadera, daba por respuesta, una vez más, el pensamiento mismo sin contenido: lo verdadero y lo bueno debe consistir en la racionalidad. Perfecta igualdad del pensamiento consigo mismo no es más que la forma pura en la cual nada se determina; de este modo, las expresiones universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en las cuales necesariamente el estoicismo tiene que detenerse, no cabe duda de que son edificantes en general; pero como, en realidad, no pueden conducir a ninguna ampliación del contenido, no tardan en originar el hastío.»[384]

Así, pues, aquí el pensamiento libre sigue siendo formal; formal en el sentido de que habiendo derivado de todas las diferencias vitales la esencia del puro pensamiento, es capaz de superar todas las diferencias y encontrar en ellas la esencialidad del pensamiento; pero entonces la forma afecta superficialmente a un contenido que, a pesar de todo, conserva su especificidad y tiende a afirmarse como un contenido que continúa estando dado. De la misma manera, en el mundo del derecho, el reconocimiento jurídico transforma de hecho la posesión en propiedad; pero esta transformación no hace otra cosa que dar el hábito d la universalidad a un mundo que conserva su contingencia. Las diferencias de la vida, las diferencias de situación, se mantienen cuando el pensamiento, reflejándose en sí mismo, se determina como forma pura. Este contenido dado, que a pesar de todo sigue siendo impermeable al pensamiento, es el ser otro que al término de la experiencia del dogmatismo acaba resurgiendo «como la determinabilidad que se ha hecho permanente».[385]

El estoicismo no deja de representar la primera noción de la voluntad como pensamiento. La obstinación era la permanencia del yo en una determinación concreta, una forma particular de la servidumbre. El obstinado no se halla elevado por encima de una situación vital de la que sigue siendo prisionero; no encuentra el puro yo, sino el yo vinculado todavía a una Naturaleza que él no ha hecho. Su meta es un objetivo ajeno presentado por la Naturaleza; su deseo y su trabajo siguen estando limitados a una esfera particular. «La expansión multiforme de la vida distinguiéndose en sí misma, la singularización y la confusión de la vida son el objeto sobre el cual el deseo j el trabajo ejercen su actividad.»[386] El estoico sabe tener una voluntad universal; no quiere tal cosa determinada sino que se quiere a sí mismo en todo contenido. Ello no obstante, la dualidad de este contenido, que no engendra el pensamiento, y de este pasado igual a sí mismo no puede dejar de manifestarse al fin. Tal es el escepticismo que, en cambio,

[384] *Phénoménologie,* l, p. 171 *(Fenomenología,* p. 124).
[385] *Phénoménologie, I,* p. 171 *(Fenomenología,* p. 124).
[386] *Phénoménologie, I,* p. 169 *(Fenomenología,* pp. 122-123).

realiza la verdadera negación de esas determinaciones, aspirando a un valor absoluto en su carácter de determinación.

El escepticismo. Entre la autoconsciencia estoica y la consciencia escéptica existe la misma relación que entre amo y esclavo. El amo no era sino el concepto de la autoconsciencia independiente, el esclavo era su realización efectiva De la misma manera, el estoico eleva la autoconsciencia a la altura del pensamiento, a la forma universal que es forma de todo contenido determinado; pero esta posición del yo como voluntad pensante es una posición abstracta que finalmente sólo conduce a una separación. De un lado hay la forma del pensamiento, del otro hay las determinaciones de la vida y de la experiencia. Su coincidencia es superficial: la forma sigue siendo lo que es, la posición del pensamiento y las determinaciones también. Estas últimas conservan su absolutez sin ser penetradas por el yo autoconsciente. El amo afirmaba así su independencia pero se mostraba incapaz de actualizar esta independencia en el seno mismo de la vida; correspondía al servicio y al trabajo del esclavo penetrar la sustancia de la vida pare marcarla con el rasgo del yo. El escepticismo, igualmente, penetra en todas las determinaciones de la experiencia y de la vida, les muestra la nada y las disuelve en la autoconsciencia. Y es que en el escepticismo la forma no es ya solamente la *absoluta positividad* del pensamiento sino que es la *negatividad* omnipotente. Tal es la verdadera significación de la forma: la infinitud de la negación. Y justamente como tal debe manifestarse al fin. «El escepticismo es la racionalización de aquello de que el estoicismo es solamente concepto; es la experiencia efectiva de lo que es la libertad del pensamiento. Dicha libertad es en sí lo negativo y así es como debe presentarse necesariamente.»[387] En efecto, la forma es la infinitud, el concepto absoluto y, como tal, es la negación de toda determinación particular, el alma de lo finito (que nunca deja de ser lo que es). *Omnis determinatio est negatio:* he aquí lo que descubre el escepticismo, mientras que el estoicismo, al aislar la forma, dejaba fuera de ella la determinación que se ha hecho permanente. La autoconsciencia se ha reflejado en el pensamiento simple de sí misma «pero con respecto a esta reflexión, en realidad, caen fuera de la infinitud del pensamiento el ser ahí independiente o la determinación que se ha hecho permanente; en cambio, en el escepticismo se hacen manifiestas para la consciencia la completa inesencialidad y la independencia de este otro».[388]

Sentido del escepticismo en la historia. El escepticismo, tal como aquí lo concibe Hegel, es decir, como un momento necesario del desarrollo de la autoconsciencia, no tiene nada que ver con el escepticismo moderno —el fenomenismo vinculado, por ejemplo, al empirismo de Hume. En su artículo de Jena, Hegel había insistido justamente sobre la diferencia entre el escepticismo antiguo, vinculado a la tradición de Pirrón, y el escepticismo moderno. Este último representa la negación de toda metafísica; pretende mostrar la imposibilidad de superar la experiencia y se limita a dar autenticidad a las «certezas indiscutibles» del sentido común. Como no podemos conocer las cosas en sí, debemos limitarnos a cultivar nuestro jardín, oponernos a las tentativas que pretenden superar la experiencia del sentido común, ya sea para alcanzar verdades en sí, ya sea, incluso, para, fundar la experiencia, bajo la matización de una filosofía crítica. En cambio, el escepticismo antiguo era precisamente tina reacción contra las certezas indudables del sentido común. Los más importantes metafísicos griegos —un Platón, por ejemplo— han podido ser considerados como escépticos porque mostraban la nulidad de las determinaciones sensibles, tal como las toma corrientemente el hombre. Este escepticismo, inaugurado por Pirrón y que estaba vinculado a algunos rasgos del pensamiento oriental, representa la disolución de todo lo

---

[387] *Phénoniénologie,* I, p. 171 *(Fenomenología,* p. 124).
[388] *Phénoménologie, I,* p. 171 *(Fenomenología,* p. 124).

que pretende ponerse con una cierta independencia o una cierta estabilidad respecto a la autoconsciencia. Todas las diferencias de la vida, las determinaciones de la experiencia en el conocimiento, las situaciones concretas y particulares en el mundo ético sólo son, en realidad, diferencias de la autoconsciencia; no tienen ser en sí mismas, sino que son relativamente a otras. La ilusión del hombre es considerarlas estables y concederles un cierto valor positivo. Disolver esta estabilidad, mostrar la nulidad de esas determinaciones a las que el hombre se aferra en vano es precisamente la función del escepticismo, que no es sino la experiencia de la dialéctica en la consciencia humana. Más adelante Hegel pondrá de manifiesto en la comedia antigua —y se podría pensar igualmente en la ironía romántica— una forma de arte que corresponde a este escepticismo. En la comedia, las sólidas determinaciones admitidas por el pensamiento son presa de una dialéctica que muestra la inanidad de aquéllas. Todo lo que pretende ponerse con alguna validez respecto a la certeza de sí mismo se muestra en su vanidad. Lo finito es finito, es decir, no es nada y la consciencia que se afirma superior a todo destino, a toda particularidad, disfruta de sí misma. La consciencia de la comedia antigua que sucede a la consciencia trágica es la elevación del yo por encima de todas las vicisitudes de la existencia. Por eso Hegel, que ya había hablado de la comedia en su artículo sobre el *Derecho natural*, dice sobre ella en la *Fenomenología:* «Lo que esta autoconsciencia contempla intuitivamente es que en ella lo que asume frente a la autoconsciencia la forma de la esencialidad se anula en su pensamiento en Su ser ahí y su operación —queda a su merced—, es el retorno de todo lo que es universal a la certeza de sí mismo y completa falta de esencia de todo lo que es ajeno, un bienestar y un reposo de la consciencia tales que no se encuentran fuera de esta comedia.»[389] Esta comparación entre el escepticismo y la comedia antigua, por curiosa que pueda parecer a primera vista, era muy necesaria para aclarar lo que Hegel entiende aquí por escepticismo y que vincula los escépticos griegos al Eclesiastés: «Vanidad de vanidades, todo es vanidad.» El escepticismo, tal como aquí lo considera Hegel, es parecido al escepticismo de que habla Pascal y que conduce a la consciencia humana al doble sentimiento de su nulidad y de su grandeza. Tal es lo que se deduce del texto en que Hegel define el escepticismo: «El pensamiento se convierte en pensamiento perfecto anulando el ser del mundo en la múltiple variedad de sus determinaciones, y la negatividad de la autoconsciencia libre, en el seno de esta configuración multiforme de la vida, se convierte en negatividad real.»[390]

Así es como la autoconsciencia llega a la certeza absoluta de ella misma. No es solamente abstracta de sí misma como en el estoicismo, sino que es posición de sí misma a través de la negatividad efectiva de toda alteridad; es la certeza de sí misma obtenida a partir de la anulación de todas las determinaciones de la existencia, la profundización de la subjetividad. Por eso, esta consciencia feliz que se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí descubrirá su propia desgracia, enzarzada como está en lo que niega sin cesar. La consciencia escéptica se convertirá en consciencia desgarrada, dividida en el interior de sí misma, se convertirá *cu* consciencia desgraciada. Este desarrollo va desde el estoicismo, concepto todavía abstracto de la autoconsciencia libre, hasta la consciencia desgraciada a través de y por intermedio de la consciencia escéptica. ¿Cómo la consciencia escéptica se convierte en un consciencia dividida en el interior de ella misma, duplicada en una sola consciencia?

La consciencia escéptica es la experiencia misma de la dialéctica; pero mientras que la dialéctica en las fases precedentes del desarrollo fenomenológico se producía, por

---

[389] *Phénoménologie,* II. p. 257. Sobre la comedia antigua opuesta a la tragedia en el artículo sobre *El derecho natural, el,* HEGEL'S, *Werke* ed Lasson t. VII, pp. 355 y ss.
[390] *Phénoménologie,* II, pp. 171-172 *(Fenomenología,* pp. 124-125).

decirlo así, sin saberlo la consciencia, ahora es obra suya. La consciencia sensible creía tener la verdad en el esto inmediato, pero veía desaparecer su verdad sin comprender cómo esto era posible. La consciencia perceptora ponía la cosa fuera de sus propiedades y se imaginaba encontrar así una posición estable; pero, al no comprender cómo eso era posible, también esta estabilidad se le escapaba. De ahora en adelante es la propia consciencia quien hace desaparecer esto otro que aspira a la objetividad. «Por el contrario, como escepticismo, dicho movimiento dialéctico ha pasado a ser un momento de la autoconsciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que es esta autoconsciencia quien, en la certeza de su libertad, hace desaparecer este otro que se presenta a sí mismo como lo real.»[391] De esta manera la certeza se procura para sí misma la certeza inquebrantable de su libertad, saca a la luz la experiencia y la eleva a verdad. Por consiguiente, no subsiste más que la absoluta certeza de sí misma. Todo valor, toda posición, son valores y posiciones del yo, pero este mismo yo no es tal yo particular, contingente, cuya vanidad es tan manifiesta; es la profundidad de la subjetividad que se manifiesta solamente en esta operación negativa con respecto a todo contenido particular. De la misma manera que en la ironía romántica el poeta se descubría a sí mismo considerando como efímeros y vanos los múltiples personajes que utilizaba, así también la autoconsciencia se cerciora de sí misma en la anulación de todas las formas del ser. «Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, de una manera o de otra, venga de donde venga, se impone como diferencia sólida e inmutable.»[392] La infinitud dé la autoconsciencia se ha revelado ahora en su operación anuladora.

Ello no obstante, el escepticismo no se ha elevado todavía a la autoconsciencia de él mismo, no es más que el placer de destruir, la operación dialéctica puramente negativa,; falta ver cómo esta consciencia escéptica puede poner su propia certeza de sí. Resulta evidente que sólo puede ponerla a través de la negación de lo que es otro; así, pues, ella misma está vinculada a la alteridad y por ello su dualidad debe manifestarse. Ella misma no es todavía una verdadera consciencia, pues entonces rería la consciencia desgraciada. El escepticismo opone a la desigualdad de las diferencias la igualdad del yo; pero, a su vez, esta igualdad es una diferencia frente a la cual hay la desigualdad. Justamente por eso la ironía escéptica se revuelve contra sí misma. La absoluta certeza de sí se opone a lo que no es ella misma y así ella misma se encuentra como opuesta, es decir, como consciencia particular. Por eso Hegel puede decir: «Pero, de hecho, esta consciencia, en vez de ser una consciencia igual a ella misma, sólo es una confusión contingente, el vértigo de un desorden que se origina siempre. Y dicha consciencia es esto para sí misma pues ella misma mantiene y produce el movimiento de esta confusión.»[393] La contradicción de la consciencia escéptica se manifiesta aquí con claridad, pero todavía no absolutamente para ella misma. De una parte, se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí, niega las situaciones concretas en el seno de las cuales se hunde y las toma por lo que son: puras contingencias, diferencias inesenciales cuya inesencialidad manifiesta precisamente. Pero, de otra parte, como ella se confiesa a sí misma, queda apresada en esas situaciones, sigue viendo y oyendo, obedeciendo las órdenes del amo aunque conoce su inanidad. Así ocurre con el hombre que proclama que todo es vanidad y que la vida no es que más la sombra producida por la luz. En este mismo pensamiento se eleva por encima de toda vanidad y pone en su sublime grandeza la auténtica certeza de sí misma, pero, al mismo tiempo, él mismo se muestra como una contingencia. Rebajándose, se eleva, pero tan pronto como se eleva,

---

[391] *Phénoménologie,* I, p. 173 *(Fenomenología,* p. 125).
[392] *Phénoménologie,* I. p. 173 *(Fenomenología,* p. 126).
[393] *Pliénomenologie.* I, p. 174 *(leiwmenoiogía,* p. 126).

tan pronto como pretende alcanzar esta certeza inmutable, se rebaja de nuevo. Su inmutable certeza está en contacto con la vida que pasa y la eternidad de su pensamiento es un pensamiento temporal de lo eterno. Así la autoconsciencia en su subjetividad es una consciencia doble. Tanto pone el mundo entre paréntesis y se eleva por encima de todas las formas del ser que ella constituye, como ella misma queda cogida, apresada, en ese mundo del que no es más que un fragmento contingente. Más precisamente, estos dos términos no pueden estar separados, y la autoconsciencia conoce su dualidad y la imposibilidad de detenerse en uno de esos momentos. Entonces la autoconsciencia es el dolor de la consciencia de la vida que está más allá de la vida y en la vida a la vez. Pero el escepticismo no es todavía esta consciencia, pues no reúne en sí mismo los dos polos de esta contradicción. «Si se le indica la igualdad, ella indica, a su vez, la desigualdad; y justamente cuando se pone con firmeza ante ella esta desigualdad que acaba de pronunciar, entonces se pasa al otro extremo indicando la igualdad. Su chachara es, en realidad, una disputa entre muchos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B, para decir B cuando el otro dice A y que, por medio de la contradicción de cada uno consigo mismo, se dan la satisfacción mutua de permanecer en contradicción el uno con el otro.»[394] Ello no obstante, la verdad de la consciencia escéptica es la consciencia desgraciada en tanto que consciencia explícita de la contradicción interna de la consciencia. De ahora en adelante ya no se trata de un yo que se enfrenta a otro yo en el seno de la vida universal, un amo que se opone a un esclavo externamente, sino que con el estoicismo y el escepticismo las dos consciencias han pasado a ser el desdoblamiento en sí misma de la autoconsciencia. Toda autoconsciencia es doble para sí misma: es *Dios y el hombre* en el seno de una sola consciencia.

III. La consciencia desgraciada

La consciencia desgraciada es el tema fundamental de la *Fenomenología.* Efectivamente, la consciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado aja identidad concreta de la certeza y de la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio consciencia desgraciada; y la consciencia desgraciada es, o bien una consciencia ingenua que ignora todavía su desgracia, c bien una consciencia que ha superado su dualidad y ha vuelto a encontrar la unidad por encima de la separación. Justamente por ello hallaremos continuamente en la *Fenomenología* el tema de la consciencia desgraciada presentado en formas varias.[395]

Hay que decir, no obstante, que la consciencia desgraciada —en el sentido estricto del término— es el resultado del desarrollo de la autoconsciencia. La autoconsciencia es la subjetividad erigida en verdad, pero esta subjetividad debe descubrir su propia insuficiencia, experimentar el dolor del sí mismo que no llega a la unidad consigo mismo. Como ya hemos mostrado, la autoconsciencia es la reflexión de la consciencia en sí misma, pero esta reflexión implica una ruptura con la vida, una separación tan radical que la consciencia de esta separación es la consciencia de la desgracia de toda reflexión. Fin palabras del propio Hegel: «La consciencia de la vida, la consciencia del ser ahí y de la operación de la vida misma es solamente el dolor en relación con este ser ahí y con esta operación, puesto que aquí tiene sólo la consciencia de su contrario como la esencia y la consciencia de su propia nulidad.»[396] Este texto define en una

---

[394] *Phénoménologie*, I, p. 175 *(Fenomenología,* p. 127).

[395] *Cf.* el «Estado de derecho» *(Phénoménologie,* II. p. 44) *y* la «Verdad de la Aufklärung» (II, p 121), por ejemplo.

[396] *Phénoménologie,* I. p. 178 *(Fenomenología,* p. 129).

forma concreta la desgracia de la autoconsciencia. La consciencia de la vida es una separación de la vida misma, una reflexión opositora, de suerte que tomar consciencia de la vida representa saber que la verdadera vida está ausente y hallarse como rechazado junto a la nulidad. Este sentimiento de la desigualdad de sí mismo en sí, de la imposibilidad de una coincidencia en la reflexión es, claro está, el fondo de la subjetividad; y si, por ejemplo, la primera filosofía de Fichte, la única que podía conocer Hegel, representa una filosofía de la subjetividad, de la autoconsciencia, no hay que extrañarse de que conduzca a una consciencia desgraciada ni tampoco de que el capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la consciencia desgraciada evoque a veces la primera filosofía de Fichte interpretada por Hegel.

Introducción histórica. Hegel había meditado sobre la desventura o la desgracia de la consciencia desde sus primeros trabajos teológicos. Se podría decir incluso que su preocupación esencial en los primeros trabajos había sido la descripción de la gracia de la consciencia bajo sus formas más varias, a fin de poner de manifiesto la esencia de dicha desgracia. Preocupado por realidades supraindividuales —el espíritu de un pueblo o de una religión— había considerado al pueblo griego como el pueblo feliz de la historia y al pueblo judío como el pueblo desgraciado. Había visto también en el cristianismo una de las más importantes formas de la consciencia desgraciada. El pueblo judío era el pueblo desgraciado de la historia porque representaba la primera reflexión total de la consciencia fuera de la vida. Mientras que el pueblo griego permanece en el seno de la vida y apunta hacia una unidad armoniosa entre el sí mismo y la Naturaleza, trasladando la Naturaleza al pensamiento y el pensamiento a la Naturaleza, el pueblo hebreo ha de oponerse continuamente a la Naturaleza y a la vida. Justamente por ello, descubre una subjetividad más profunda que la de Grecia, prepara a la vez la subjetividad cristiana y la reconciliación cuyo comentario será la filosofía hegeliana. Los estudios del joven Hegel sobre Abraham son conocidos. Abraham ha abandonado la tierra de sus padres, ha roto los vínculos de la vida, por lo que se ha convertido «en un extranjero en la tierra».[397] Lo mismo ocurrirá con su descendencia, de la que Abraham es, por así decirlo, el símbolo. Este pueblo llevará en sí mismo el desgarramiento esencial; ya no podrá amar. Ahora bien, ¿qué significa amor? En cuanto que precede a cualquier reflexión, el amor es la identidad primera. En el amor del hombre por la Naturaleza que le rodea, por su familia, por su pueblo, hay una inmanencia de lo infinito en lo finito; el todo, la unidad están inmediatamente presentes en las partes. La separación todavía no es más que posible. Pero, con la reflexión, el hombre se separa del médium viviente y se opone a él. A partir de entonces la oposición puede ser tan profunda que lo infinito se convierte en el más allá y lo finito en el más acá. El dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es concebido en su sublimidad como un más allá de toda realidad finita y dada. Pero, justamente por ello también, toda realidad dada es reducida a su finitud y resulta incapaz de representar lo infinito. El pueblo judío está condenado a caer una y otra vez en una idolatría que se sabe como idolatría. La reflexión que Hegel estudia particularmente en el caso de Abraham, conduce, por consiguiente a la separación de lo finito y lo infinito. La consciencia de lo infinito se acompaña entonces de la consciencia de la finitud y toda la existencia queda reducida a un ser ahí finito.[398] Ya no hay vínculo vivo entre lo finito

[397] *Estudios teológicos de juventud,* Nohl, p. 37.
[398] Justamente por eso, indica Hegel, al vincularse a lo finito, el judío lo conoce al mismo tiempo como finito y el conocimiento hace de esta vinculación un *pecado* inevitable... En el cristianismo hay un despegue más profundo de todos los bienes de este mundo; pero ese despegue conduce a un destino que Hegel definió cada ver con más profundidad en sus trabajos de Berna y de Francfort. Por lo demás, el cristianismo aparece justamente sobre el telón de fondo del judaísmo (Nolh, pp. 276 y ss.).

y lo infinito. Eso es lo que Hegel quiere decir cuando escribe: «Abraham no sabía amar.» El judaísmo es la religión de lo sublime y de la separación del hombre y dios, una religión que impulsa la libertad más allá del yo cambiante, la pone más allá del hombre. Según la expresión le Jean Wahl, se trata de «un estoicismo invertido».[399] En el estoicismo, el hombre se eleva de golpe a lo divino; la autoconsciencia humana se pone inmediatamente como libre. En el judaísmo, el hombre se experimenta como nulidad; es el pensamiento de toda finitud y Dios sigue siendo necesariamente un más allá jamás alcanzado, la negación de lo finito. Claro está que hay un progreso en la historia del pueblo judío y es justamente este progreso el que nos conduce al cristianismo. Con Abraham y Moisés el hombre sitúa frente a sí a un dios inmutable, considerándolo como su esencia, al tiempo que él mismo se coloca del lado de lo inesencial. Con David y los profetas se eleva hacia lo inmutable; con el cristianismo se establece el contacto entre lo inmutable y la singularidad de la existencia, se hace posible una nueva reconciliación tanto más profunda cuanto más grande ha sido la separación. Así, pues, sólo una escisión infinita puede dar lugar a una reconciliación infinita. Pero el cristianismo no es todavía la verdadera reconciliación; conduce a una nueva figura de la oposición. En sus trabajos de juventud, la actitud de Hegel con respecto al cristianismo es bastante ambigua. Unas veces parece considerarlo como el origen de la desgracia de la consciencia oponiéndole la vida feliz de Grecia —así, por ejemplo, opone a Sócrates y Cristo—;[400] otras veces insiste sobre la profundidad de la subjetividad cristiana, ve únicamente en el paganismo antiguo una forma interior, un estadio de inmediatez que necesariamente debe desaparecer para dar origen a formas más elevadas de la vida espiritual. En este caso, la tragedia antigua es un preludio de la tragedia de Cristo. Tal es el sentido de los estudios de Berna y sobre todo de Francfort *(El cristianismo y su destino).* Es justamente durante el período de Berna cuando Hegel nos ofrece un primer esbozo de lo que será la consciencia desgraciada.[401] Estudia el tránsito del mundo antiguo al mundo moderno y muestra cómo el ciudadano antiguo encontraba su esencia en su ciudad y en los dioses de su ciudad. Era libre participando en su ciudad. Pero se produce la ruptura, el individuo se ha reducido a él mismo y no puede encontrar en él su esencia. El cristianismo le ha presentad una religión que corresponde a ese estado de espíritu. El dogma del pecado original explicó al hombre su propia desgracia. No cabe duda de que Cristo no es ya, como el dios transcendente, lo infinito separado siempre de lo finito —Dios-Padre o Dios-Juez—, sino que es la unión entre lo universal y lo singular. Sin embargo, también en esta forma, la consciencia singular del hombre sigue separada de él. La separación es de otro tipo pero aún está presente y es únicamente en la unidad del espíritu como se realiza verdaderamente la reconciliación.

Esta revisión de las modalidades de la consciencia desgraciada —como desgracia del pueblo judío y luego como consciencia cristiana— era necesaria aquí, puesto que en el desarrollo de la autoconsciencia vamos a volver a encontrar los estudios de Hegel situados en un plano propiamente filosófico.

Tránsito a la consciencia desgraciada. El tránsito del escepticismo a la consciencia desgraciada es fácil de comprender. «El escepcitismo, tal como lo concibe Hegel —dice J. Wahl—, no apunta tanto a Montaigne como a Pascal o al Eclesiastés, que sitúa en la nulidad de la criatura la esencia infinita de Dios, y no llega a reconciliar las dos ideas, lo infinito y lo finito.»[402] En efecto, el escéptico relaciona todas las diferencias de

[399] J. WAHL., *op. cit.,* p. 167.
[400] NOHL, *op. cit.* p. 32.
[401] Cf. nuestro análisis de ese texto en V parte, cap. II. El texto se halla en NOHL, *op. cit.,* p. 219.
[402] J. WAHL, *op. cit.*, p. 163.

la vida con la infinitud del yo, descubre, por tanto, la nulidad, pero al mismo tiempo él mismo se conoce como una consciencia contingente, inmersa en los meandros de la consciencia y que no llega a liberarse de ella. Justamente por ello la consciencia escéptica es en sí la consciencia de una contradicción, pero todavía no lo es para sí. En cambio, la consciencia desgraciada descubre esta contradicción, se ve a sí misma como una consciencia duplicada; por un lado se «leva por encima de la contingencia de la vida y capta la certeza de sí misma inmutable y auténtica; por otro lado, se rebaja hasta el ser determinado y se ve a sí misma como una consciencia inmersa en el ser ahí; una consciencia mutable y sin esencia, «es para sí misma la consciencia de su propia contradicción».[403]

Aquí se han identificado la consciencia de la vida, que descubre que la vida tal como se ofrece a ella no es la verdadera vida, no es más que una contingencia, y la consciencia de la contradicción, es decir, del yo escindido en él mismo. La desgracia de la consciencia es la contradicción, alma de la dialéctica, y la contradicción es propiamente la desgracia de la consciencia. Se ve, pues, cómo el pantragismo hegeliano, tan característico de los trabajos de juventud, se identifica con el panlogismo del filósofo. Para caracterizar la autoconsciencia hay que profundizar sobre la íntima escisión del yo. Ser una autoconsciencia sólo viva representa poder elevarse a la independencia, oponerse a la esclavitud, y esta independencia en el terreno de la vida se transforma en libertad con respecto a la vida. Las situaciones concretas, las del amo o las del esclavo, son propiamente inesenciales a juicio de la autoconsciencia libre del estoico. Epíteto es tan libre como Marco Aurelio. En este momento el problema del amo y del esclavo se ha interiorizado, se sitúa en el seno de la autoconsciencia misma. Ser una autoconsciencia quiere decir poderse liberar de todas las situaciones determinadas que se presentan, alcanzar el yo como esencia con respecto al cual el transcurso de la vida no es más que apariencia. Pero el yo puro, el yo libre que pretende actualizar el sabio estoico, halla en realidad su verdad en la dialéctica del escéptico, en la inquietud y en la inestabilidad de una consciencia que jamás conoce el reposo y que continuamente supera las situaciones o las experiencias que se le ofrecen A partir de aquí, el yo queda roto: «Esta nueva figura es tal que representa para sí la consciencia duplicada que ella tiene de sí misma: por una parte, consciencia que se libera, inmutable, igual a sí misma y, por otra parte, consciencia que se enzarza en su propia confusión y se invierte absolutamente.»[404] Este desgarramiento es tal que una de las consciencias no puede ponerse sin la otra, como nos lo revela ya la oscilación inquieta de la consciencia escéptica. La reflexión nos separa de la vida, pero al mismo tiempo opone la esencia a lo inesencial, considera la vida como algo que no tiene esencia y opone a ella la esencia, lo infinito; a la inversa, este infinito separado que transciende el ser ahí sólo es en la singularidad de la autoconsciencia. Así, pues, él mismo se halla vinculado a la contingencia, de la vida y justamente por ello la misma consciencia de lo inmutable resulta afectada por la consciencia de la vida. ¿Cómo superar la separación que, en el interior de la consciencia, representan el amo y el esclavo? «Por eso, el desdoblamiento que en un principio atribuía los papeles respectivos a dos entes singulares, el amo y el esclavo, vuelve a situarse en uno solo; el desdoblamiento de la autoconsciencia en sí misma, desdoblamiento que es esencial al concepto de espíritu, se hace presente de este modo, pero no es todavía la unidad de esta dualidad, y la consciencia desgraciada es la autoconsciencia como esencia duplicada y solamente enzarzada en la contradicción.»[405]

---

[403] *Phénoménologie,* I, p. 176 *(Fenomenología,* p. 127).
[404] *Phénoménologie,* I, p. 176 *(Fenomenología,* p. 127).
[405] *Phénoménologie,* I, p. 176 *(Fenomenología,* pp. 127-128).

La consciencia desgraciada es la subjetividad que aspira al descanso de la unidad, es la consciencia de sí como de la vida y de lo que supera la vida, pero por fuerza ha de oscilar entre esos dos momentos, como la inquietud subjetiva que no encuentra en ella su verdad. La autoconsciencia —reflexión de la vida— nos aparece, por tanto, como la elevación a la libertad; pero esta elevación es la inquietud, la imposibilidad de salir de una dualidad esencial al concepto del espíritu. Ello no obstante, el sentido de la dialéctica de la consciencia desgraciada es la propia superación de su desgracia. De este modo, la autoconsciencia rebasará su subjetividad, consentirá en alienarla y en ponerla como ser; pero entonces el ser mismo habrá pasado a ser autoconsciencia y la autoconsciencia será ser. De aquí la nueva unidad de la autoconsciencia y de la consciencia. Falta seguir ese movimiento cuyo término será la alienación actualizada de la autoconsciencia. Vamos a tomar en consideración, sucesivamente, la consciencia desgraciada como condene): mutable frente a la consciencia inmutable, luego la figura de lo inmutable para esta consciencia —lo universal concreto para la subjetividad:— y, finalmente, el problema de la unificación de la realidad y de la autoconsciencia. Si se toman ejemplos históricos, el primer estadio corresponde al judaísmo, el segundo a las primeras formas del cristianismo y el tercero nos conduce desde la Edad Media europea al Renacimiento, a la razón moderna. De todas formas, éstos son solamente ejemplos históricos, como lo eran el estoicismo y el escepticismo; en realidad, lo que aquí quiere describir Hegel es la educación de la autoconsciencia, la profundización de la subjetividad, que conduce de nuevo a la consciencia del ser.

La consciencia mutable. Para empezar, Hegel nos indica el sentido de todo este proceso. La consciencia desgraciada no es todavía el espíritu viviente y que ha alcanzado a la existencia. Lo que caracteriza al espíritu —lo absoluto del sistema hegeliano— es, en términos abstractos, la unidad de la unidad y de la dualidad. La autoconsciencia no podría ponerse absolutamente en la unidad; el solipsismo metafísico que parece imponerse a toda consciencia que se eleve a la auténtica certeza de sí misma no es, sin embargo, una posición sostenible. En el dominio de la vida una autoconsciencia encuentra necesariamente a otra y dicho encuentro es el hecho más turbador de la existencia: hay otro punto de vista sobre el universo distinto del mío y ese otro punto de vista tiene tanto valor como el mío. Más aún: yo sólo soy en tanto que otro me reconoce y yo mismo reconozco al otro. De esta manera la autoconsciencia se duplica hasta en su profundidad; se opone a sí misma y es para sí otra autoconsciencia. El amo y el esclavo son ahora Dios y el hombre. Pero si, como es admitido, el hombre no es sin Dios, tampoco, a la inversa, Dios es sin el hombre. Sin embargo, la unidad no puede absorber una de las consciencias en la otra, ya que se oponen recíprocamente, de manera que la consciencia desgraciada es el continuo tránsito de una autoconsciencia a la otra. «Esta consciencia desgraciada debe tener siempre en una consciencia también la otra, de modo que se ve expulsada nuevamente y de manera inmediata de cada una, cuando cree haber alcanzado la victoria y el repo so de la unidad.»[406] «En tanto que tránsito, como acto de una autoconsciencia que mira hacia otra», la autoconsciencia en su dualidad es, al mismo tiempo, unidad. Esta mediación es el mismo espíritu existente, se realizará como historia del espíritu. Pero, como espíritu, Ir oposición no marcha sin la unidad, de la misma manera que la unidad tampoco marcha sin la oposición, mientras que, como consciencia desgraciada, lo dominante es todavía la oposición. «La unidad de ambas es también su propia esencia, pero para sí ella no es aún la esencia misma, no es aún la unidad de las dos autoconsciencias.»[407]

[406] *Phénoménologie,* I, pp. 176-177 *(Fenomenología,* p, 128.
[407] *Phénoménologie,* I. p. 177 *(Fenomenología*, p. 128).

La primera forma de oposición es la oposición de lo mutable y lo inmutable, de la esencia y lo inesencial y, para poner un ejemplo concreto, la oposición de Dios y el hombre tal como se da en el judaismo. Pero Dios no es todavía el universal concreto; por eso, Hegel empieza empleando los calificativos de inmutable y de simple en contraste con los de mutable y múltiple. Más tarde, cuando la consciencia se represente su esencia con una forma más desarrollada, lo que se opondrá serán los calificativos de universal y singular: Dios será lo universal y el hombre lo singular. Con todo, la unidad de lo universal y lo singular será realizada en la encarnación cristiana.

Consideremos el primer momento de la oposición. La consciencia escéptica deviene consciencia desgraciada, descubre la nulidad de su vida particular. La consciencia de su ser ahí, de su presencia en el mundo es, al mismo tiempo, la consciencia de la nulidad de esta situación particular y mudable, pues la otra consciencia es para ella la consciencia de una certeza de sí inmutable y simple. De este modo, la reflexión es realmente opositora. La auténtica certeza de sí es puesta, más allá de la vida como la esencia, y la vida mudable y múltiple como un más acá, como algo inesencial. Ambas expresiones —esencia e insencial— han sido elegidas intencionadamente, puesto que ponen de manifiesto que los dos términos no son indiferentes entre sí. La consciencia —por el hecho de ser la consciencia de esta contradicción— se sitúa junto a la consciencia mutable y se muestra a sí misma como lo inesencial. El judaísmo, dirá Hegel, pone la esencia más allá de la existencia, a Dios fuera del hombre. Justamente porque tomo consciencia de la dualidad de los términos, me pongo a mí mismo como lo inesencial. Yo no soy nada y mi esencia es transcendente. Ello no obstante, el que mi esencia no esté en mí, sino fuera de mí, implica necesariamente un esfuerzo por alcanzarme a mí mismo, por liberarme de lo inesencial, Así, pues, la vida del hombre será ese esfuerzo indefinido por alcanzarse a sí mismo, esfuerzo vano ya que la consciencia inmutable está puesta *a principio* como transcendente. «Por eso asistimos a una lucha contra un enemigo, lucha en la cual sólo se triunfa sucumbiendo; el hecho de haber alcanzado un término es más bien la pérdida de éste en su contrario.»[408] La ascesis de la consciencia desgraciada para liberarse es justamente una consciencia mutable y múltiple. La liberación es, *ipso facto,* una recaída en lo inesencial. En sus notas de juventud, Hegel decía que, o bien el ideal está en mi y no es un ideal, o bien está fuera de mí y no puedo alcanzarlo nunca. Aquí es la consciencia de la separación quien domina. Dicha consciencia es esencialmente la del pueblo judío que exterioriza su propia esencia y la pone como un término transcendente. «No es consciente de ser lo que debería ser en sí y para sí, es decir, la esencia activa, sino que la pone más allá de sí mismo; gracias a esta renuncia se posibilita una existencia más elevada —aquella en la cual restablece en sí mismo su propio objeto— que si hubiera permanecido inmóvil en el seno de la inmediatez del ser»,[409] pues el espíritu es tanto mayor cuanto más grande es la oposición a partir de la cual regresa a sí mismo. Pero Dios es concebido como el amo inaccesible, el hombre como el esclavo. La categoría histórica de amo y esclavo se transforma en una categoría religiosa. El hombre se humilla y se pone como lo inesencial; entonces trata de elevarse indefinidamente hacia una esencia que es transcendente.

Esta primera forma de oposición, aquí descrita por Hegel, hace pensar en el sistema

---

408 *Phénoménologie,* p. 178 *(Fenomenología,* p. 129). Hegel insiste sobre el hecho de que la consciencia duplicada es *en sí* una única consciencia. Precisamente por eso «la posición que ella atribuye a las dos no puede ser una mutua indiferencia... sino que ella misma es inmediatamente esas dos consciencias. Y para ella la *relación entre ambas* es como la relación de la esencia a lo inesencial, de manera que lo inesencial debe ser suprimido» (ibid. p. 177). *(Fenomenología,* p. 128)

409 *Phénoménologie,* I, p. 282.

de Fichte, en la interpretación que Fichte da en su *Wissenschaftslehre* de la crítica kantiana como primado de la razón práctica. «Mi sistema —escribe Fichte a Reinhold—, no es otra cosa que un análisis del concepto de libertad desde el principio al fin.» «¿Que diga en dos palabras cuál es el contenido de la *Wissenschaftslehre?* Pues es éste: la razón es absolutamente autonomía; es solamente para sí, y también para ella solamente hay ella misma.»[410] Sin embargo, como señala Hegel desde el principio, el resultado de semejante filosofía de la libertad es la impotencia del yo para captarse realmente en su libertad, en su identidad tética. El ideal está claramente puesto desde el principio, desde el primer principio, el del yo absoluto, pero este yo absoluto, esta tesis, se halla más allá de toda dialéctica. Efectivamente, no hay que confundir el yo absoluto puesto al principio con el yo finito, el yo práctico tendente a lo absoluto, que se pone al final de la primera *Wissenschaftslehre.* La más alta síntesis a que llega Fichte no deja de ser una expresión de la consciencia desgraciada, en opinión de Hegel. El yo se capta como finito y solamente como finito, pero como al mismo tiempo es yo infinito (el yo no puede ser otra cosa si es realmente yo), aspira a superar su límite; se esfuerza por conseguir una tesis que siempre le transciende. Así, pues, toda esta filosofía de la libertad conduce a la dualidad irremediable del yo y del yo absoluto, a una síntesis que es el esfuerzo siempre nuevo del yo por alcanzarse a sí mismo, un esfuerzo que sólo es un falso infinito, ya que está condenado de antemano a no ser satisfecho.[411] Hegel decía ya al hablar de la autonomía kantiana que «en vez de tener a mi amo fuera de mí, ahora está en mí mismo», pero la oposición amo-esclavo subsiste todavía con mayor fuerza. Al reconstruir toda la filosofía crítica desde el punto de vista de la razón práctica, Fichte no llega más que a la interiorización de la oposición amo-esclavo. El yo que debía ser libre sólo tiene consciencia de su nulidad. Su libertad está más allá de él mismo. Por ello esta consciencia emprende su ascenso hacia lo inmutable, pero el ascenso es la consciencia misma y, por tanto, de forma inmediata la consciencia de lo contrario, precisamente de sí mismo como ser singular. La síntesis que sólo capta el yo finito en su indefinido esfuerzo por alcanzar un yo absoluto es todavía una síntesis finita, una reflexión que no se ejerce sobre sí misma. Si hiera una reflexión sobre sí misma vería que el yo absoluto es al mismo tiempo el yo finito y que la oposición no es más que un momento en el mismo sentido que la posición primera.

La figura de lo inmutable. El judaísmo, que es la consciencia de la separación del hombre y Dios, conduce a la encarnación que es la consciencia de su unidad. Sin embargo, la consciencia desgraciada cambia aquí de sentido, si se nos permite hablar así. Hasta entonces era la consciencia de la vanidad de la vida que no tenía en ella su esencia, sino que debía buscarla más allá de si misma en una meta transcendental, en «un más allá del ser»; ahora, en cambio, la consciencia de la vida y de la existencia singular va a profundizarse. La desgracia de la consciencia se va a identificar con la consciencia singular misma, con la subjetividad, que ya no será sin esencia, sino que su esencia escapará siempre a la consciencia que quiere apoderarse de ella. «Al mismo tiempo, esta esencia es el más allá inaccesible que huye, o más exactamente, ha huido ya ante el gesto que quiere captarla.»[412] El cristianismo, del que el romanticismo alemán pretende ser una interpretación, es el sentimiento —aunque todavía no es el pensamiento— del infinito valor de la existencia singular.

«Amad lo que nunca se verá dos veces.» Lo que se conjuga —de un modo

---

410 FICHTE, S. W., II, p. 279.

411 Cf. sobre este punto «1 análisis que Hegel hace del pensamiento de Fichte en su estudio sobre la *diferencia entre los sistemas de Fichte y de Scheliing,* ed. Lasson, I, p. 53: «El resultado del sistema no vuelve a llevar a su punto de partida.»

412 *Phénoménologie,* I. p. 183 *(Fenomenología,* p. 132).

paradójico— es esta situación particular de la vida y el término transcendente que la consciencia desgraciada había puesto en principio fuera de ella misma. La transición de «le uno más allá del ser» a «lo uno unido al ser»[413] se ha efectuado a pesar de todo. En efecto, la consciencia desgraciada no está fijada en uno de los polos de la contradicción; se descubre como el movimiento para superar esta dualidad. «A partir de ahí emprende su ascenso hacia lo inmutable, pero tal ascenso es justa mente la consciencia y, por tanto, es de forma inmediata la consciencia de lo contrario, precisamente de sí misma como ser sin gular. Lo inmutable que entra en la consciencia es del mismo modo y al mismo tiempo afectado por la existencia singular y solamente se presenta con esto. En vez de haberlo destruido en la consciencia de lo inmutable se limita a aparecer de nuevo en ella constantemente.»[414] En este ascenso, tan admirablemente evocado por los salmos de David o los profetas judíos, se concentra el destino singular de la consciencia. El destino de la consciencia es superarse, pero el «libérame de mí mismo, libérame de mi nulidad» es la misma consciencia singular; su destino es, por tanto, saber que al superarse continúa estando en el interior de sí misma. El ascenso es esta misma consciencia. Por eso, lo inmutable nunca se alcanza más que en el seno de la existencia singular y la existencia singular sólo se encuentra en este ascenso hacia lo inmutable. Así, pues, la sabiduría de Salomón deberá encarnarse en un ser concreto, en el hijo de David. Lo que de ahora en adelante se manifiesta es el surgimiento de la existencia singular en el seno de lo inmutable, y de lo inmutable en el seno de la existencia singular. «Quien me ve —dice Cristo— ha visto al Padre.» Por consiguiente, lo inmutable no es ya el término transcendente que la reflexión opone a la vida, es algo vinculado al ser, se presenta como una figura *(Gestalt).* Y es justamente la relación de la autoconsciencia con lo inmutable figurado, *encarnado,* lo que en adelante va a constituir la meta del análisis hegeliano.

Así, pues, se produce la unidad para esta consciencia —la unidad de lo universal y de lo singular, de la consciencia inmutable y de la consciencia mudable— y esta unidad es la encarnación de Dios, la figura de) Cristo histórico. Hay una unidad inmediata de la universalidad y de la singularidad, de la verdad eterna y de la existencia histórica. ¿Acaso no dijo Cristo «Yo soy la verdad y la vida»? A partir de entonces la unidad buscada por la consciencia desgraciada se realiza para ella, pero todavía se trata de una unidad inmediata, de una unidad afectada por una contradicción, por tanto. Y en su relación con Cristo, la consciencia cristiana se descubrirá como una consciencia desgraciada. Hegel distingue tres relaciones posibles de la consciencia con su esencia. En primer lugar, la consciencia se opone como consciencia singular a lo inmutable. El hombre no es nada, Dios es el Señor y el Juez;[415] se trata de lo que Hegel denomina el reino del Padre. En segundo lugar, el propio Dios ha tomado la forma de la existencia singular, de manera que esta existencia singular es la figura de lo inmutable, que así se encuentra revestido con toda la modalidad de la existencia; se trata del reino del hijo. En tercer lugar, finalmente, esta existencia pasa a ser el espíritu, ella misma tiene la fuerza de volverse a encontrar en él y se hace consciente para sí de la reconciliación de su existencia singular con lo universal; es el reino del espíritu. El

---

[413] *Phénoménologie,* I, p. 177 *(Fenomenología,* p. 128).

[414] *Phénoménologie,* I, p. 178. *(Fenomenología,* p. 129). La progresión aquí indicada por Hegel y que corresponde a los profetas judíos nos parece que es la siguiente: en primer lugar, la consciencia mutable se opone a su esencia y únicamente *para nosotros* es la relación de ambas; luego, es *para ella misma* este movimiento de la subjetividad, esta ascensión. A partir de aquí, los dos términos deben religarse para ella en la *figura* de lo inmutable, pero esta figura sigue siendo todavía ajena a ella.

[415] «El primer inmutable es para ella solamente la esencia ajena *condenando* la existencia singular *(Phénoménologie,* I, p. 179). El subrayado es nuestro. *(Fenomenología,* p. 129).

primer reino corresponde a la primera forma de la consciencia desgraciada que hemos estudiado, la de la separación absoluta de la consciencia en ella misma; el segundo corresponde a la figura de lo inmutable; y el tercero a la reconciliación por medio de la cual va a ser superada la consciencia desgraciada.[416]

El punto de vista en que nos hemos situado es el de una fenomenología, no el de una noumenología. Se puede separar lo que viene de Dios y lo que viene del hombre, la gracia y el libre arbitrio, pero aquí sólo consideramos la experiencia unilateral de la consciencia y no el movimiento en sí y para sí del espíritu absoluto.[417] En cualquier caso, lo cierto es que lo inmutable ha tomado para la consciencia una figura sensible y no se ha convertido en un más allá del ser, sino en un uno con el ser, ha sido arrastrado en la dialéctica del esto sensible. Por el hecho mismo de que ha tomado una figura, de que se presenta de una manera sensible a la autoconsciencia, lo inmutable desaparece necesariamente y con esta forma se hace tan accesible a la consciencia como al más allá transcendente. Lo que primero se realiza es la unidad inmediata de lo universal y de lo singular; y es justamente el carácter de inmediatez lo que la aleja de la autoconsciencia. Los discípulos vieron a Cristo, escucharon su enseñanza y lo divino se manifestó una vez en el mundo, pero entonces desapareció en el tiempo y la autoconsciencia supo que «el propio Dios había muerto». «Por la naturaleza de lo uno unido al ser, por la realidad efectiva que ha asumido, acaece necesariamente que haya desaparecido en el transcurso del tiempo y que en el espacio se haya producido lejos y permanezca absolutamente alejado.»[418] Dios se hizo hombre y en ello hay una historicidad irreductible que, sin embargo, el espíritu debe superar, para que esta presencia sea elevada por encima del ahora histórico, sea *aufgehoben.* Será preciso mantener todo el romanticismo, toda la historicidad, pero vinculándola al elemento racional, fundiendo lo uno en lo otro. En todos sus *Trabajos de juventud,* Hegel meditó, a propósito de la positividad de una religión, sobre el Elemento histórico y sobre el esfuerzo de la autoconsciencia por asimilarlo. El Dios que ha muerto no parece más fácil de poseer que el Dios que no conoce la vida. Sin embargo, la encarnación tiene un *sentido universal,* por lo que se plantea nuevamente todo el problema de la realidad efectiva y de la autoconsciencia.

Unificación de la realidad efectiva y de la autoconsciencia[419] Esta última parte del desarrollo de la conscicncia desgraciada nos conduce a la unidad de la consciencia y de la autoconsciencia, a lo que Hegel llama *razón.* Antes de entrar en los detalles —muy ricos y concretos— de la dialéctica hegeliana, es importante no perder de vista el sentido de la totalidad del desarrollo. Así, pues, empezaremos investigando dicho sentido antes de considerar sus detalles. La consciencia desgraciada expresa esencialmente la subjetividad, el para sí en oposición al en sí, o, como también dice Hegel, la singularidad frente a la universalidad. La consciencia desgraciada es, por lo tanto, la consecución de la certeza de sí que trata de ser su propia verdad para sí misma. «Vemos cómo la consciencia desgraciada constituye la contrapartida y el complemento de la consciencia completamente feliz en sí misma, la de la comedia. En esta última consciencia retorna toda la esencia divina o, también, es la completa alienación de la

---

[416] *Phénoménologie,* I, p. 179 *(Fenomenología,* p. 129).

[417] *Phénoménologie,* I, p. 179 *(Fenomenología,* p. 130). En sí, es decir, para nosotros, el movimiento es doble y reciproco; la consciencia singular se eleva hacia Dios, pero Dios se realiza en la consciencia singular: «Por consiguiente. la consciencia inmutable es al mismo tiempo consciencia singular y el movimiento es también movimiento de la consciencia inmutable... De todas formas, estas consideraciones son aquí intempestivas por cuanto que nos conciernen solamente a nosotros.»

[418] *Phénoménologie,* I, p. 179 *(Fenomenología,* p. 131).

[419] Corresponde al apartado que en la edición castellana de la *Fenomenología* lleva el título de «La aglutinación de lo real y la autoconsciencia» *(cf.* pág. 131 y ss. de esa edición). (N. *del T.)*

sustancia. En cambio, la primera es el destino trágico dé la certeza de sí mismo que debe ser en sí y para sí. Es la consciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y justamente de la pérdida del saber de sí —de la sustancia tanto como del sí mismo—; es el dolor expresado en estas duras palabras: Dios ha muerto.»[420]

Y es que la certeza sensible —el para sí— es precisamente lo que jamas puede ser alcanzado, la subjetividad que no es otra cosa que «el movimiento, privado de sustancia, de la misma consciencia».[421] Todas estas expresiones de Hegel traducen bien claramente ese incesante escaparse de sí mismo, esa imposibilidad de coincidencia y de adecuación del para sí de la certeza de sí misma que debe ser en sí y para sí. Ahora bien, la certeza de sí no puede ser en sí sin perderse a sí misma, sin devenir cosa; es un perpetuo rebasamiento hacia una adecuación consigo que nunca está dado. El escepticismo expresa justamente esta incesante huida de la consciencia ante sí misma; la consciencia no es nunca lo que es, niega todas las determinaciones en que se pretende encerrarla, las situaciones concretas dadas. Pero el escepticismo no se conoce a él mismo, no sabe que esta negatividad es la desgracia de la autoconsciencia que en su subjetividad trata siempre de rebasarse, de alcanzar un en sí que al mismo tiempo fuera para sí, lo que en principio aparece como una contradicción. La autoconsciencia quiere ser sí mismo, ponerse en su identidad como ella misma, pero esta identidad no está dada como una cosa; todo lo que es dado, es negado por la autoconsciencia. La certeza de sí mismo se prueba así como una consciencia mutable, una consciencia a la que siempre falta algo para ser realmente ella misma; de ahí la proyección fuera de sí de su propio rebasamiento en lo *inmutable,* en lo universal al que por hipótesis nada faltaría, que sería en sí y que al mismo tiempo sería para sí. Y es que, efectivamente, lo que la consciencia capta como aquello hacia lo cual se adelanta, si fuera solamente en sí, conduciría a la anulación de la consciencia. Tal es el sentido de la expresión de Hegel más arriba citada: «el destino trágico de la certeza de sí mismo que debe ser en sí y para sí». Siendo para sí —negatividad—, añadimos nosotros, descubre que no puede ser al mismo tiempo, como certeza, dé sí, en sí y para sí.

La consciencia pretendía captar una verdad en sí pero volvía a caer en la certeza que era solamente para sí; la certeza pretendía alcanzarse a sí misma, pero sólo se alcanza renunciando a sí misma, alienándose. Así será reinstaurada la objetividad —la sustancia— cuando la consciencia desgraciada se vea desembarazada de su subjetividad, se haya convertido ella misma en una cosa. Este doble movimiento constituye el sentido del idealismo hegeliano y de él resulta la aparición del espíritu: «Uno es aquel según el cual la sustancia sale de su estado de sustancia y se convierte en autoconsciencia, el otro, en cambio, es aquel por el cual la autoconsciencia se aliena a sí misma y se hace coscidad o sí mismo universal.»[422] Así, pues, todo el desarrollo de la consciencia desgraciada expresa el desarrollo de la subjetividad que renuncia a sí misma y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el en sí puro y simple, sino que ha pasado a ser el en sí para sí o el para sí en sí; una sustancia que es al mismo tiempo sujeto, que se pone a sí misma como v lo que es. Que esta reconciliación, esta síntesis del en sí y del para sí sea posible es justamente lo que no admiten la mayoría de nuestros contemporáneos, y ahí reside la crítica que dirigen al sistema hegeliano como sistema. En general, prefieren lo que Hegel llama consciencia

---

[420] *Phénoménologie,* II, p. 260. En este texto de la segunda parte de la *Fenomenología,* Hegel nos da una explicación sobre la esencia de la desgracia de la consciencia. Se trata de la subjetividad —la certeza de sí misma— que *debe ser en sí y para si.* Pero, a la inversa, la consciencia descubre que esta certeza de si es la pérdida de sí; en tanto que para sí absolutamente, va no puede ser en sí. Por consiguiente, será preciso que se aliene, que se haga *ser,* para volverse a encontrar a sí misma en el ser como *espíritu existente.*
[421] *Phénoménologie*, II, p. 86.
[422] *Phénoménologie*, II, p. 263.

desgraciada a lo que llama espíritu; aceptan gustosamente la descripción de la certeza de sí que no llega a ser en sí y que, sin embargo, sólo es a partir de su rebasarse en dirección al en sí, pero abandonan el hegelianismo cuando la autoconsciencia singular —la subjetividad— se convierte en autoconsciencia universal —o coseidad— gracias a lo cual el ser es puesto como sujeto y el sujeto como ser. Lo que rechazan es la ontología hegeliana, no su fenomenología. No es tarea nuestra aquí tomar partido en dicho debate, sino limitarnos a aclarar en la medida de lo posible los pasos de la *Fenomenología.* Ahora bien, no existe duda sobre el sentido de la dialéctica de la consciencia desgraciada. Como dice explícitamente Hegel: «La autoconsciencia que alcanza su apogeo en la figura de la consciencia desgraciada constituye solamente el dolor del espíritu luchando por elevarse de nuevo a la objetividad sin alcanzar esta objetividad.»[423]

En un principio, la unidad se presenta a sí misma como su esencia más allá de la vida, es lo inmutable; después dicha esencia se presenta a sí misma como encarnada, lo inmutable se ha convertido en una figura concreta, en una autoconsciencia singular que es la consciencia desgraciada. «La unidad de la autoconsciencia singular y de su esencia inmutable»[424] se encuentra así realizada para ella pero, en tanto que es para ella, dicha unidad no es aún ella misma, no es aún el espíritu viviente. La autoconsciencia singular no es puesta todavía como autoconsciencia universal Lo que ahora vamos a tomar en consideración son justamente los detalles de este desarrollo. La autoconsciencia singular habrá renunciado en su meta a su subjetividad unilateral; se pondrá como una singularidad superada, y esta superación, manifestándose como una figura nueva, será la razón, consciencia del ser tanto como de sí misma y de sí misma tanto como del ser, unidad del concepto existente para sí, es decir, de la consciencia y del objeto que es exterior a ella. «La verdad en sí y para sí como razón es la identidad indivisible de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad.»[425]

El progreso que tiene lugar desde la consciencia judía hasta la consciencia cristiana hace posible dicha unidad. En efecto, en la consciencia judía el en sí es siempre para la consciencia rota su más allá; en la consciencia cristiana ese más allá es captado como algo unido a la subjetividad, a una autoconsciencia. Lo universal concreto, la unidad, está puesto peto solamente de forma inmediata —tal es el sentido de la encarnación— y aún no se ha elevado al plano del espíritu, de tal suerte que la consciencia subjetiva se convierte a sí misma en dicho universal concreto. Por consiguiente, el itinerario de la consciencia desgraciada es el itinerario de la consciencia cristiana, que Hegel concibe con la forma de la subjetividad de la Edad Media o con la forma de la subjetividad romántica de un Schleiermacher. La consciencia judía era la consciencia de la nulidad de la existencia humana y el esfuerzo vano por superar esa nulidad. Dios era entonces lo eterno que está más allá de la singularidad de la consciencia, lo transcendente, lo universal abstracto. Pero la propia consciencia desgarrada se nos aparecía como la unidad de los dos extremos, de suerte que en lo sucesivo lo que deviene objeto, la esencia de la consciencia desgraciada, no es ya lo inmutable sin forma, sino la unidad de lo inmutable y de la singularidad. «Quien me ve, ha visto al Padre.» Tal como apareció sobre el telón de fondo del mundo judío, tal como se manifestó a sus discípulos. Cristo es la unidad realizada entre Dios y el hombre, entre la verdad transcendente y la subjetividad singular. Por eso la actitud de la consciencia cristiana es muy diferente de la actitud de la consciencia judía. «Lo que de ahora en adelante constituye su esencia y su objeto es el ser uno de lo singular y de lo

[423] *Phénoménologie,* II, p. 203.
[424] *Phénoménologie,* II, p. 203.
[425] HEGEL, *Werke,* ed. Lasson, t. V, p. 379 *(Encyclopédie des sciences philosophiques).*

inmutable, mientras que en el concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto privado de figura.» Ahora es necesario que la consciencia se aparte de ese estado de separación que caracterizaba el concepto de la consciencia desgraciada y que realice en ella misma la unidad en que se ha convertido bajo la forma del Cristo histórico. Justamente por ello «dicha consciencia debe elevar hasta el ser uno absoluto su inicial relación exterior con lo inmutable figurado que es como la relación con una realidad efectiva ajena».[426] Los discípulos vieron en Cristo la realización de la unidad tan buscada por el mundo judío y por sus profetas, pero para ellos esta unidad es todavía una verdad *ajena* a su propia consciencia. Cristo está allí en el espacio y en el tiempo; en él lo inmutable se ha convertido en «singularidad pensante», autoconscicncia, pero está situado aún ante la consciencia desgraciada como «uno sensible y opaco, con toda la rigidez de una cosa efectiva».[427] Esta unidad que es la esencia y el objeto de la autoconsciencia es puesta fuera de ella, es una presencia que todavía no es presencia perfecta y auténtica, sino que sigue estando lastrada por una imperfección que es una oposición». En la parte de la *Fenomenología* dedicada a la «religión revelada», así como en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión,* Hegel volverá a tratar de la presencia de Cristo para los discípulos, una presencia que todavía no es la inmanencia del espíritu. Los trabajos de juventud contienen igualmente numerosos estudios preliminares sobre este punto.[428]

La consciencia desgraciada es considerada entonces de la misma forma que lo era la autoconsciencia: en sí, para sí, en sí y para sí. En tanto que pura consciencia, debemos considerar lo que constituye su esencia y cómo la alcanza; en tanto que ser para sí, la vemos manifestarse en la negación del más acá como deseo y trabajo; finalmente, vemos la verdad de todo este proceso en la consciencia que ella toma de su ser para sí, en el ascetismo y la resignación cristiana.

Como pura consciencia, su objeto es para ella la unidad de lo inmutable y de lo singular, pero no se relaciona con su esencia de una manera pensante, sino que es el sentimiento de dicha unidad sin ser todavía su concepto. Por eso su esencia todavía le es ajena, no ha rebasado completamente la dualidad característica de la consciencia desgraciada. En tanto que sentimiento, sin duda es dualidad superada; no es ni el pensamiento abstracto del estoico, ni la pura inquietud escéptica. Pero en tanto que no es el concepto, el pensamiento auténtico de ese sentimiento de sí, vuelve a caer incesantemente en su estado de división y de separación consigo misma. El alma del discípulo tiene claramente la certeza de que ha sido conocida y reconocida por un Dios que es él mismo un alma singular, pero esa certeza es solamente sentimiento, es una nostalgia como la *Sehnsucht* de Jacobi, un fervor piadoso *(Andacht)* que únicamente va en la dirección del pensamiento, sin ser él pensamiento de la existencia. El sentimiento que esta consciencia tiene de lo divino, justamente porque no es más que sentimiento, es un sentimiento quebrado, roto; no se encuentra a sí mismo o no se posee como una verdad auténtica, una verdad que fuera inmanente a la autoconsciencia y que fuera su propio saber. En Cristo, el alma cristiana conoce lo divino como singularidad pensante, pero todavía no lo conoce como singularidad universal. «Buscado como singular no es una singularidad universal y pensada, no es concepto, sino que es algo singular como objeto, algo efectivamente real, objeto de la certeza sensible inmediata y, por consiguiente, objeto de naturaleza tal que ya ha desaparecido.»[429]

---

[426] J. Wahl escribe muy justamente: «Es esa relación externa lo que habrá que transformar de tal manera que después del Dios de los judíos, después del Dios cristiano, tengamos el Espíritu» *(op. cit.,* p. 192).
[427] *Phénoménologie,* I, p. 180.
[428] Cf, por ejemplo, NOHL, *op. cit.*, pp. 243 y ss.
[429] *Phénoménologie, I,* pp. 183-184 *(Fenomenología,* p. 133).

Lo que le falta a la consciencia cristiana es el pensamiento de su sentimiento; no rebasa el estadio del contacto inmediato entre el puro pensamiento y la singularidad. Para ella Dios es Cristo, pero Cristo no es ella misma, puesto que no ha interiorizado la verdad que se la revela desde fuera. «Ello no obstante, hay algo que no es para ella, Y no es para ella justamente el que su objeto, lo inmutable, que para ella tiene esencialmente la figura de la existencia singular, sea ella misma, es decir, que ella a sea la propia existencia singular de la consciencia.»[430] Así, pues, la autoconsciencia sigue siendo desgraciada porque su esencia —la unidad de lo inmutable y de lo singular— continúa siendo un más allá de ella misma, una verdad que la consciencia no encuentra en sí misma y con la cual no puede coincidir. Oscila, por tanto, «entre la noche vacía del más allá suprasensible y la apariencia coloreada del más acá sensible», sin poder entrar definitivamente en el odia espiritual de la presencia»[431]

El discípulo, el cruzado, el romántico no llega a alcanzar el concepto del espíritu; se arrodillan ante la cruz o emprenden cruzadas, pero en ambos casos sólo llegan al sentimiento de su desgracia, a la consciencia de la desaparición de lo que para ellos es la esencia. Esta esencia, como más allá o como más acá, siempre se les escapa. Hegel ve en las cruzadas algo así como un símbolo histórico de una verdad metafísica. Al tratar de poseer su objeto como una certeza sensible, el cristianismo debe perderlo necesariamente; siempre se halla y se hallará en presencia del «sepulcro de su propio vacío» y debe experimentar el dolor que expresa el canto luterano: «El mismo Dios ha muerto.» Sin embargo, ese mismo sepulcro todavía es una realidad sensible; «se convierte, por tanto, en el riesgo de una lucha y de un esfuerzo que necesariamente debe acabar en derrota»[432] Y Hegel, que recoge en su filosofía de la historia la significación metafísica de las cruzadas, «ía estas palabras de Cristo: «¿Por qué buscáis entre los muertos a aquel que está vivo? Él no está aquí, ha resucitado.»[433] En el dolor de) discípulo ante la cruz, en el fracaso del cruzado en la tarea de retener el sepulcro de Cristo, la consciencia hace la experiencia de que la existencia singular en tanto que desaparecida no es la verdadera singularidad.»[434] La desaparición del sepulcro es «una desaparición de la desaparición».[435] Así es como esta consciencia se hará capaz de encontrar la existencia singular como verdadera o como universal, Cristo no será ya solamente el Cristo histórico que una vez existió y que ha desaparecido, sino que será la comunidad espiritual: el hombre-Dios que es *la verdad convertida en para sí.*

Pero la consciencia desgraciada no puede concebir esta verdad, pues entonces sería superada ella misma como autoconsciencia; es el dolor de la consciencia humana que sabe que la verdad la transciende siempre, que constantemente debe .superarse para alcanzarla y que, sin embargo, dicha verdad no puede faltar en el para sí de la consciencia, en la certeza subjetiva. Lo universal concreto se realizó para ella vn día en Cristo, pero al no haber interiorizado esta revelación, al no haber comprendido el sentido espiritual y no haber pensado conceptualmente, la verdad volvió a caer en la separación con su esencia.

Ello no obstante, ahora debemos tomar en consideración dicha consciencia en su acción sobre el mundo, sobre el más acá. En tanto que pura consciencia, vuelve a caer en ella misma. Al menos le pertenece su dolor y el sentimiento de la ausencia divina por lo cual la consciencia regresa a sí misma y se manifiesta solamente como

---

430 *Phénoménologie,* I, p. 182 *(Fenomenología,* p. 132).

431 Esas expresiones son utilizadas por Hegel (cf. *Phénoménologie*, I, p. 154).

432 *Phénoménologie,* I, p. 184 *(Fenomenología*, p. 133).

433 *Lecciones sobre la Filosofía de la historia* (traduc. francesa de (Gibelin. t. II. p. 180).

434 *Phénomónologie,* I, p. 184 *(Fenomenología*, p. 133).

435 «La desaparición de la desaparición» es una expresión de Hegel para definir la objetividad a nivel del espíritu *(Phénoménologie,* I, p. 334).

negatividad exterior, en el deseo y en el trabajo. De esta manera, la autoconsciencia en general se nos ha aparecido como negatividad del mundo para hallarse a sí misma. Pero aquí esta negación va a tomar otro sentido; lo que la autoconsciencia va a buscar con su operación en el mundo es una nueva realización de su unidad con lo inmutable; el sentido de su trabajo es justamente llegar a esta comunión. La negación debe ir hasta la negación de sí misma —la negación de la negación— en el ascetismo y la alienación y, así, restaurar lo universal.

El alma piadosa *(Gemüt)* ha renunciado a buscar su esencia fuera de ella. «En sí o para nosotros —dice Hegel— se ha encontrado a sí mismo, pues aunque para él, en su sentimiento, la esencia se separe de él, dicho sentimiento es, sin embargo, sentimiento de sí mismo; han sentido el objeto de su puro sentir y él mismo es ese objeto.»[436] Justamente por ello, esta consciencia va a buscarse a sí misma y, como sabemos, sólo podrá objetivar su certeza de ella misma en su operación en el mundo, en el deseo, en el trabajo *y* en el goce. El mundo está allí únicamente para proporcionar la ocasión de que la consciencia se encuentre a sí misma y pueda ponerse para sí como es en sí. El discípulo y el cruzado vuelven a entrar ahora en ellos mismos y encuentran en el trabajo una santificación. Así, pues, ¿cuál es la significación del deseo, del trabajo, del goce, para esta consciencia?

Hemos señalado ya que el ser mismo de la autoconsciencia, su devenir para sí, era su operación *(Tun).* El mundo que era en .sí para la consciencia, en el estricto sentido del término, es conservado para la autoconsciencia, pero como un momento evanescente. La autoconsciencia es deseo y trabajo; niega el mundo que se presenta ante ella y así se afirma ella misma en su independencia. ¿Ocurre lo mismo en el caso de la consciencia desgraciada que se repliega sobre sí y ha sentido en ella misma su esencia? El mundo en q o ejerce su trabajo y al que lleva su deseo, del que saca su goce, ¿es siempre este más acá evanescente del qué ella triunfa? En realidad, la encarnación ha cambiado el sentido del más acá cuyo conjunto se ha convertido en una figura *(Gestalt)* de lo inmutable. «Esta realidad efectiva es figura de lo inmutable, pues lo inmutable ha recibido en sí la singularidad y, como en tanto que inmutable es un universal, la singularidad tiene en general la significación de la realidad efectiva en su integridad.»[437] La consciencia judía oponía el mundo a Dios y oponía el hombre, como ser en el mundo, a lo cierno; ahora el propio mundo se ha convertido en una figura de Dios, ya que Dios se presenta como autoconsciencia singular, se ha encarnado. El pan y el vino ya no son nulidades en sí de las que se apodera la consciencia, sino que si por medio de su propia operación el hombre los hace salir de la tierra y los consume es porque «lo inmutable mismo abandona su propia configuración y la cede para su goce».[438] El más acá evanescente ya no es sólo más acá evanescente, sino que, como la consciencia desgraciada, es una realidad efectiva rota en dos fragmentos «que en un aspecto sólo es en sí nada, pero en el otro es un mundo consagrado».[439] Más tarde, en sus lecciones de estética, dirá Hegel que la encarnación trastoca toda la realidad sensible que se profundiza y se refleja en sí misma para la consciencia. La existencia sensible se ha convertido en un símbolo y si se entrega a la consciencia es porque lo inmutable mismo se la regala al hombre. De esta manera, en su operación, la consciencia no llega al sentimiento de su dominio absoluto sobre el más acá; su deseo, su trabajo, su goce

---

[436] *Phénoménologie,* I, p. 184 *(Fenomenología,* p. 133).

[437] *Phénoménologie,* I, p. 186. *(Fenomenología,* p. 134). Ya se ve que progresivamente la autoconsciencia topa con la consciencia; el mundo que negaba deviene una figura de lo inmutable. Finalmente, poniéndose a si misma como alienada en este mundo, la consciencia reinstaurará completamente la posición del ser.

[438] *Phénoménologie,* I, p. 186 (*Fenomenología,* p. 134).

[439] *Phénoménologie,* I, p. 185 *(Fenomenología,* p. 134).

—en una palabra, su operación— sólo proceden de ella en apariencia. El hombre cree obrar pero es Dios quien le conduce. Esto es aún más verdad si en vez de considerar la realidad pasiva a la cual lleva la operación de la consciencia se toma en consideración la operación misma. La consciencia obra, pero con ello pone en práctica poderes que no son específicamente suyos. Sus aptitudes, su dotes, son un ser en sí, un ser que la consciencia utiliza pero que debe a Dios, a su gracia. En esta operación, la consciencia singular es también en sí: «Este lado pertenece al más allá inmutable y está constituido por las aptitudes y los poderes eficaces de la consciencia, un don ajeno concedido igualmente por lo inmutable a la consciencia para que ésta haga uso de él.»[440] Así, pues, mírese por donde se mire, la acción se refleja en un término transcendental. La consciencia operante sólo da la impresión de estar obrando. En ella misma y fuera de ella es Dios quien obra, de la misma manera que el amo era el verdadero sujeto de la acción del esclavo, «pues lo que el esclavo hace es propiamente la operación del amo y únicamente a este último corresponde el ser para sí, la esencia». La consciencia desgraciada, tanto en su repliegue sobre sí misma como en su operación sobre el mundo, no hace más que experimentar la transcendencia de su propia esencia; su operación se refleja más allá de sí misma, no es realmente autónoma, como pretende ser la autoconsciencia. Su certeza de sí tiene como verdad un término transcendente, lo cual la condena a no tener ya en sí misma su propia certeza. Las relaciones entre amo y esclavo vuelven a encontrarse aquí en el seno mismo de la consciencia. La consciencia humana se pone como consciencia esclava, y su esencia, el señorío, está más allá de ella en Dios, al que Hegel llama siempre aquí lo inmutable o lo universal.

Sin embargo, ¿no llega entonces la consciencia desgraciada al sentimiento de su unidad con lo inmutable, no se realiza la comunión con su más allá? De una parte, efectivamente, lo inmutable se da a ella, le permite obrar y, de otra parte, la consciencia reconoce —como el esclavo reconocía al amo— su propia dependencia con respecto a lo inmutable, «se prohíbe la satisfacción de la consciencia de su independencia y atribuye al más allá y no a ella misma la esencia de su operación».[441] La consciencia operante se humilla en esta acción de gracias, en este reconocimiento de Dios. Así, pues, ¿no llega la consciencia a una comunión con lo transcendente? Hegel insiste particularmente sobre la humillación de la consciencia desgraciada, que, por medio del reconocimiento de Dios, llega a la comunión con él. El hombre que se pone como autónomo, en tanto que ser activo, que trabaja el mundo y saca de él su goce, se reconoce a sí mismo, a pesar de ello, como pasivo.

El reconocimiento de Dios como el único que obra es la acción esencial del hombre. De la misma manera que el esclavo reconocía al amo y se ponía a sí mismo como esclavo, así también la consciencia humana se pone como pasiva, como dependiente, renuncia a su dominio. Pero justamente por una inversión dialéctica que ya se ha presentado varias veces, la humillación del hombre que todo lo atribuye a la gracia y no se concede nada a sí mismo es, en realidad, una elevación. De esta manera, es el propio hombre quien pone a Dios; reconoce al amo, pero este reconocimiento emana de él. Allí donde se pone como lo más bajo es lo más alto.

Por consiguiente, la autoconsciencia no llega a despojarse de su libertad, a alinearla realmente; glorifica a Dios y niega la libertad del hombre, pero eso es justamente su mayor acción. Por eso no se deja engañar en la acción de gracias. «La consciencia se siente aquí como esta existencia singular y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de la consciencia sigue siendo el hecho de no haberse

[440] *Phénoménologie*, I, p. 186 *(Fenomenología*, p. 134).
[441] *Phénoménologie*, I, p. 187 *(Fenomenología*, p. 135).

abandonado.»[442] La existencia singular —la subjetividad de la autoconsciencia o el hombre— no puede ponerse para ella misma en su libertad absoluta sin renunciar a ella; pero su renuncia es también obra suya. En su operación —que es su mismo ser, pues el ser de la autoconsciencia es acción— la consciencia se pone como ser para sí, pero al mismo tiempo descubre la vanidad de este ser para sí. Su esencia sigue escapándosele, como el esclavo que se fuera de sí mismo bajo el aspecto del amo y, ello no obstante, este ponerse fuera de sí, este acto que la transciende, también es ella misma. Así, pues, la verdad de la consciencia que es para sí es la consciencia humillada y elevada en su humillación, una consciencia que, como la del esclavo en la dialéctica anterior, alcanza una nueva forma de liberación. Pero si la verdad de la autoconsciencia esclava era la consciencia *estoica,* la verdad de la consciencia desgraciada será la consciencia del *asceta,* del santo que se propone anular su propia singularidad para devenir así una autoconsciencia más profunda.

De ahí el tercer estadio del desarrollo de la consciencia desgraciada: el estadio de la renuncia y de la alienación por medio de lo cual la consciencia singular se hará verdaderamente cosa, alienará su ser para sí, pero por eso mismo ganará una verdad mucho más alta. Al ponerse a sí misma como una cosa, por el ascetismo, por la obediencia, por la alienación de su propia voluntad particular, la consciencia descubre, o descubrimos nosotros por ella, que la cosa es manifestación del sí mismo, que el sí mismo es sí mismo universal y que lo universal es para sí. La Edad Media prepara el Renacimiento y la certeza de la razón en el sentido de ser en sí y para sí toda verdad. La iglesia de la Edad Media es la prefiguración de la razón moderna puesto que se trata de una forma de la universalidad concreta. Justamente este último estadio es el que tenemos que analizar ahora. El tercer estadio describe al cristiano de la Edad Media que aliena completamente su certeza de sí, su sí mismo y, con ello, pone el sí mismo universal, la razón. El término medio que reúne al sí mismo singular de la consciencia y al universal es la Iglesia, «el ministro de Dios que representa uno de los extremos al lado del otro».[443] Hegel resume brevemente los tres momentos. La consciencia desgraciada cristiana es primero aspiración, emoción que todavía no ha llegado a una verdadera expresión de sí misma. Este primer estado, que Hegel denomina concepto de esta consciencia, es un «estado musical del alma», el estado de ánimo del discípulo al pie de la cruz o el del cruzado: el inmediato encuentro entre el más allá y el más acá. En efecto, la aspiración del alma religiosa no se dirige ya hacia un más allá sin forma, sino que, al haberse hecho hombre el propio Dios, busca a Dios en un contacto inmediato —tanto externo como interno, por decirlo así. La autoconsciencia se sabe reconocida por otra alma al que ella reconoce. Este «combate del sentimiento»[444] todavía no ha llegado a su realización; es en sí, no es para sí.

Por el contrario, el segundo momento expresa el devenir para sí de la consciencia religiosa. El mundo es santificado por la presencia en él de lo divino. El deseo, él trabajo, el goce y la acción de gracias son la ocasión para una comunión del alma con su esencia, pero esta comunión todavía se halla afectada por una contradicción. En efecto, la consciencia se ha probado como real y operante o «como consciencia cuya verdad es ser en sí y para sí misma». El segundo momento es la realización del primero, pero en el primero la consciencia no es más que un sentimiento, no se piensa a sí misma como un universal concreto y, justamente por ello, esta realización es la realización de una consciencia sin esencia. En realidad, su humillación representa un retorno al interior de sí misma, una separación de lo universal. El tercero será, pues, la

[442] *Phénoménologie,* I, p. 188 *(Fenomenología, p.* 135).
[443] *Phénoménologie,* I, p. 190 *(Fenomenología,* p. 137).
[444] *Phénoménologie,* I, p. 188 *(Fenomenología,* p. 135).

consciencia que el alma tiene de su nulidad frente a lo universal. El asceta cristiano corresponde al sabio estoico pero su santidad es diferente a la sabiduría de este último. Ha tomado consciencia de la vanidad de su sí mismo; su operación efectiva deviene una operación nula, su goce se convierte en el sentimiento de su desgracia. «De este modo, operación y goce pierden todo contenido universal..., una y otro se retiran a la singularidad, sobre la que está dirigida la consciencia, para suprimirla.» Hegel describe la concepción del mundo de este asceta que dedica toda su atención a su naturaleza particular para combatirla y muestra la contradicción que está implicada en esta lucha contra sí mismo. «El enemigo se engendra siempre en su derrota y la consciencia en vez de ser liberada de él, sigue estando en contacto con él y se siente siempre como manchada.»[445] Esta perpetua consciencia de culpabilidad, del mal en sí mismo, es aquí característica; en vez de dar lugar a la personalidad orgullosa del sabio estoico produce una personalidad «tan desventurada como pobre».[446]

Pero esta autonegación se realiza por mediación de la idea de lo inmutable y la relación negativa obtiene, al fin, una significación positiva. De ese modo se realizará en sí una nueva unidad que es la meta de la consciencia desgraciada. Ésta debe desarrollarse hasta la completa negación de sí misma para que, en esta negación, encuentre su universalidad. «Para la consciencia desgraciada, el ser en sí es el más allá de ella misma. Pero veamos lo que con su movimiento ha conseguido esta consciencia: ha puesto la singularidad en su desarrollo completo o ha puesto la singularidad, que es consciencia efectiva, como lo negativo de ella misma, es decir, como el extremo objetivo.»[447] La negación de la singularidad por ella misma conduce al sí mismo universal que todavía no se sabe a sí mismo como tal. En efecto, únicamente nosotros, los filósofos, vemos en la Iglesia de la Edad Media el sí mismo universal que, como tal, aparecerá bajo la forma de la razón. Tal vez este desarrollo sea esencial para comprender bien el sentido del pensamiento hegeliano y lo que para Hegel significa la Iglesia, la razón y el espíritu. Es preciso que el sí mismo, el ser para sí, se aliene y de ese modo se convierta en unidad de los sí mismos, en el sí mismo universal que vuelve a encontrarse consigo en el ser. Este ser para sí del en sí será el espíritu.

Así, pues, la mediación entre la consciencia singular y lo inmutable se verifica por medio del clero, de una Iglesia. El contenido de la acción así emprendida es la aniquilación y la destrucción de la consciencia singular como tal y, al mismo tiempo, su promoción a la universalidad. Primero se rechaza a sí misma como voluntad singular, abandona la libertad de su elección y de su decisión. Luego, por medio del sacramento de la penitencia, pierde la culpabilidad de la acción. «Cuando la acción consiste en seguir una decisión ajena deja de ser acción particular de la persona en lo que se refiere al lado de la operación y de la voluntad.»[448] Es cierto que a la consciencia le queda el fruto de su trabajo y el goce, pero también a ello renuncia en parte con las donaciones *y* los ayunos. Finalmente, renuncia a su propia Independencia al prestarse a hacer lo que no entiende.[449]

Con todo, esta alienación realiza en sí una voluntad universal; en sí, no para ella misma, pues todavía no se encuentra a ella misma en su voluntad alienada. Somos nosotros quienes sabemos ver en la voluntad singular negada la voluntad universal que

---

[445] *Phénoménologie,* I, p. 189 *(Fenomenología,* p. 136).
[446] *Phénoménologie,* I, p. 189 *(Fenomenología,* p. 136).
[447] *Phénoménolagie,* I. p. 195 *(Fenomenología,* p. 143).
[448] *Phénoménologie,* I, p. 190 *(Fenomenología*, p. 137).
[449] Las ceremonias de la Iglesia celebradas en latín y los ritos. De esta manera la autoconsciencia ha alienado en provecho de una Iglesia su libertad externa e interna. Pero esta voluntad singular *negada*, realizada así en lo universal, es *en sí* la voluntad universal. Volveremos a tratar sobre este punto en el capítulo siguiente («La razón y el idealismo») para aclarar el tránsito de la *iglesia* a la *Razón.*

surge. Esta nueva etapa será la unidad de la consciencia (el en sí) y de la autoconsciencia (el para sí), es decir, la razón.

CUARTA PARTE

LA RAZÓN EN SU ASPECTO FENOMENOLÓGICO

I. La razón y el idealismo

La dialéctica: consciencia, autoconsciencia, razón. En la *Fenomenología* de 1807, luego, algunos años más tarde, en su *Propedéutica* y, finalmente, en la *Enciclopedia,* Hegel toma en consideración un mismo me movimiento dialéctico que se expresa en estos tres momentos: la consciencia, la autoconsciencia y la razón. La consciencia, en el sentido restringido del término, considera el objeto como un otro distinto del yo, el ser en sí. Pero el desarrollo de la consciencia conduce a la autoconsciencia, para la cual el objeto es solamente el propio yo. En un principio, la autoconsciencia es singular siendo sólo para sí de forma inmediata; excluye el objeto de la consciencia para poder ponerse a sí misma en su independencia y en su libertad. La educación de la autoconsciencia es el movimiento por medio del cual aquélla se eleva desde la singularidad exclusiva hasta la universalidad. La autoconsciencia singular pasa a ser autoconsciencia universal. El yo que desea se transforma en yo pensante. Justamente entonces el contenido de la consciencia es tanto en sí como para la consciencia. El saber de un objeto es saber de sí misma y el saber de sí mismo es saber del ser en sí. Esta identidad del pensamiento y del ser se llama razón *(Vernunft);* es la síntesis dialéctica de la consciencia y de la autoconsciencia, pero esta síntesis sólo es posible si la autoconsciencia ha devenido realmente en sí misma autoconsciencia universal. El yo es universal en sí mismo, pero debe pasar a serlo para sí, de manera que sus determinaciones se manifiesten como las mismas determinaciones de las cosas y su pensamiento de sí mismo sea a la vez pensamiento del objeto. La noción de razón corresponde, como se ve, al idealismo en el sentido más general del término. En la *Fenomenología del espíritu* de 1807, Hegel insiste particularmente sobre la relación entre la razón y la filosofía idealista en general. Tanto en la *Propedéutica* como en la fenomenología de la *Enciclopedia* este movimiento dialéctico se indica de una forma mucho más esquemática y condensada. Justamente por ello, se hace posible una comprensión más directa, lo cual nos inclina a considerar brevemente el tránsito de la autoconsciencia a la razón en esas dos obras antes de estudiar la razón en la *Fenomenología del espíritu.*[450]

En la *Propedéutica, y* después de haber recogido la dialéctica del amo y del esclavo, Hegel muestra cómo la educación del esclavo le conduce a la universalidad. «La alienación de la voluntad arbitraria constituye el momento de la verdadera obediencia (Pisístrato enseña a los atenienses a obedecer y con ello da efectividad al código de Solón; una vez que los atenienses habían aprendido a obedecer, el amo

---

[450] En esas dos obras, la razón es la *verdad en sí y para sí*, de manera que con ella se acaba la fenomenología y surge un elemento nuevo, el del concepto. En la *Fenomenología del espíritu* la situación es diferente: la razón es considerada tal como se manifiesta en la *Historia del saber.* La reconciliación entre lo universal y lo singular sólo intervendrá realmente mucho más tarde. A ello se debe el que hayamos intitulado esta parte de nuestro trabajo *«La razón en su aspecto fenomenológico».*

resultaba superfluo).»[451] Lo que forma la voluntad y transforma el yo singular en un yo universal es la obediencia *y* el servicio. Igualmente, en el trabajo, el hombre aprende a suspender su goce y a expresar las determinaciones del pensamiento en el ser objetivo; aliena su yo, pero dicha alienación representa la conquista de la universalidad. El yo deja de estar aislado en sí mismo; se supera al encontrar en él otros vos, es reconocido y reconoce. «La autoconsciencia universal es la intuición de sí mismo como de un sí mismo no particular sino universal en sí. De esta manera la autoconsciencia se reconoce a ella misma y a las otras autoconsciencias en sí misma y, a su vez, es reconocida por las otras.»[452]

La idea de una verdad en sí, tal como aparecerá en el plano de la razón, no es separable de la idea de una pluralidad de yos singulares y de una comunicación entre esos yos. Así es como hay que entender la necesidad de esta educación que eleva al hombre encerrado en sí mismo a la consciencia de su universalidad. El recíproco reconocimiento de los yos es un momento de la verdad, de la misma manera que la verdad es un momento de todas las virtudes. «Esta autoconsciencia (universal) es la base de todas las virtudes, del amor, del honor, de la amistad, de la valentía, del autosacrificio, de la fama.»[453] Así, pues, la razón aparece como el primer resultado de la mediación que unas autoconsciencias ejercen sobre otras, mediación que constiurye la universalidad de la autoconsciencia; y sin esta universalidad —todavía | abstracta a este nivel— no habría verdad posible. Tenemos aquí uno de los caracteres del idealismo hegeliano, que opone éste al idealismo kantiano, por ejemplo. Para Kant el «Yo pienso aquello que debe poder acompaña: todas mis representaciones» se halla en cierta forma suspendido sobre el vacío. Para Hegel se trata, desde luego, del yo concreto, pero que se ha elevado a la universalidad por medio de su relación con otros yo. Ello no obstante, la verdad —aunque rebasa al hombre— es una verdad humana no separable de la formación de la autoconsciencia.

Y es que dicha verdad ya no es el ser en sí de la consciencia, sino que es verdad (objetiva) *y* certeza (subjetiva) al mismo tiempo; es una verdad que es sujeto, devenir de [....] es como, en nuestra opinión, debe entenderse la síntesis representada por la razón y como habrá que entender la razón consciente de ella misma que finalmente será espíritu *(Geist).* En la *Propedéutica,* Hegel definía la razón así: «La razón es la suprema unificación de la consciencia y de la autoconsciencia, del saber de un objeto y del saber de sí. Es la certeza de que sus determinaciones son objetivas —es decir, son determinaciones de la esencia de las cosas— al mismo tiempo que son nuestros pensamientos. Es la certeza de sí misma, subjetividad, tanto como el ser o la objetividad, y ello en un mismo y único pensamiento.»[454] «La razón —dice también Hegel— denota un contenido que no está solamente en nuestras representaciones, sino que contiene la esencia de las cosas e igualmente un contenido que no es algo ajeno para el yo —algo dado desde fuera—, sino que es producido por el yo *(von ihm erzeugt).*» Sin duda en esta concepción se halla expresada la filosofía de la identidad de Schelling —identidad de la subjetividad y de la objetividad—, pero esa identidad aparece en la *Fenomenología* como el resultado de un camino de formación, de un desarrollo de la consciencia y de la autoconsciencia, de manera que la verdad no es sin el reconocimiento mutuo de las autoconsciencias, su elevación a la universalidad del pensamiento. Además, esta verdad no es, por su parte, un ser en sí, un más allá de la toma de consciencia, sino que es saber de sí, certeza subjetiva al mismo tiempo que

[451] *Propedéutica,* ed. Lasson, t. XXI, pp. 208 y ss.
[452] *Ibid.,* p. 209.
[453] *Ibid.,* p. 210.
[454] *Propedéutica,* ed. Lasson, t. XXI, p. 210; *cf.* igualmente p. 27.

realidad objetiva.

Tanto en la *Enciclopedia* como en la *Propedéutica* Hegel reproduce este mismo movimiento dialéctico, movimiento que va desde la autoconsciencia universal —dialéctica del amo y del esclavo— a la razón. Con todo, Hegel nos indica por qué la autoconsciencia universal es razón antes de ser espíritu. El tránsito de la autoconsciencia universal a espíritu —el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo— puede parecer efectivamente más natural que el tránsito de la autoconsciencia universal a la razón— pues la razón no parece tomar ya en consideración la pluralidad de los yo, sino solamente la identidad de la verdad y de la certeza, del ser en sí y del ser para la consciencia. Se pasa de un desarrollo concreto —por ejemplo, la relación entre, amo y esclavo— a una tesis metafísica, la misma del idealismo o de la identidad. En efecto, al hablar en la *Enciclopedia* de la autoconsciencia universal, Hegel dice: «Esta aparición, reflectante universal de la autoconsciencia —el concepto— que se sabe en su objetividad como subjetividad idéntica consigo misma y que, por consiguiente, se sabe universal, es la forma dé la consciencia de la sustancia de toda espiritualidad esencial, familia, patria, Estado, así como de las virtudes. Pero todo esto puede seguir siendo formal, todavía falta el contenido.»[455] Por eso, lo que primero se presenta en el nuevo elemento de la universalidad es solamente la unidad del concepto existente para sí, la consciencia, y del objeto externo presente. La razón aún no es el espíritu, pues el espíritu es el resultado del desarrollo de la razón, la razón que se sabe a sí misma y que es para ella misma.

En la *Fenomenología* de 1807, estas distinciones son todavía más importantes. La razón es considerada como un momento particular en el desarrollo de la consciencia, entendida en el sentido amplio del término. La razón corresponde a la forma de la sustancia y el espíritu es la sustancia que deviene sujeto; dicha forma de la sustancia se alcanza cuando la autoconsciencia ha pasado a ser universal para sí, cuando lleva en ella el elemento del saber que es la identidad del ser en sí y del ser para la consciencia, pero este elemento ha sido engendrado por toda dialéctica anterior, la del amo y el esclavo, del estoicismo y el escepticismo, la de la consciencia desgraciada.

Mucho más que la *Propedéutica* o la «Fenomenología» de la *Enciclopedia*, la *Fenomenología del espíritu* de 1807 es una verdadera historia concreta de la consciencia humana.[456] Esta historia de la consciencia que tiene «como historia del mundo» su propio ser ahí objetivo se halla mucho más desarrollada que el esquema que luego va a conservar Hegel en su sistema y que cada vez tendrá más relación con la historia del espíritu del mundo. Así es como en 1807 Hegel considera el tránsito de la consciencia desgraciada a la razón en el sentido del paso de la Iglesia de la Edad Media al Renacimiento y a los tiempos modernos. La consciencia desgraciada nos ha mostrado la completa alienación de la autoconsciencia singular. Para la consciencia desgraciada, que no es más que el doloroso sentimiento de la negatividad escéptica, el ser en sí era el más allá de ella misma. Incapaz de salir de su subjetividad, la consciencia sentía al mismo tiempo su insuficiencia, y su más allá se la presentaba como un Dios que conciliaría en sí la subjetividad y la objetividad, la singularidad de la autoconsciencia singular podría volver a encontrarse en él y ganar al mismo tiempo la universalidad, devenir

---

[455] *Enciclopedia,* ed. Lasson, t. V, p. 379.

[456] ¿Qué diferencia hay *entre* la *razón* de la *Fenomenología* de 1807 y la *razón* en el *Sistema?* En el *Sistema,* la razón es realmente la identidad del en sí y del para sí, de manera que a partir de ella la conscicencia fenoménica es *superada.* En la *Fenomenología* de 1807, la razón es la *aparición fenoménica* de la razón, de suerte que la unidad del en sí y del para sí es aquí considerada tal como aparece *para sí* (todavía) ante la consciencia humana. Sólo al final de la obra, en la dialéctica de la remisión de los pecados, «la imposición interna del concepto» es superada de verdad *(cf.* VII parte: «Lógica y Fenomenología»).

autoconsciencia universal mientras sigue siendo autoconsciencia. «Más tarde —escribe Hegel á propósito de la religión—, la autoconsciencia que alcanza su apogeo en la figura de la consciencia desgraciada, fue solamente el dolor del espíritu que lucha por elevarse de nuevo a la objetividad, pero que no logra alcanzar esa objetividad. La unidad de la autoconsciencia singular y de su esencia inmutable, unidad hacia la cual tiende esta autoconsciencia, continúa siendo, por consiguiente, un más allá de ella misma. El ser ahí inmediato de la razón que surge para nosotros de este dolor y sus figuras particulares no contienen religión alguna porque la autoconsciencia se sabe o se busca en la presencia inmediata.»[457]

La autoconsciencia universal y singular a la vez, que sirve de transición a la razón de los tiempos modernos, es la Iglesia de la Edad Media. El yo singular se eleva verdaderamente a la universalidad por medio de esta Iglesia que constituye una comunidad universal, que habla una lengua que los individuos no siempre entienden, junta las donaciones de los particulares y forma una voluntad general que nace de la alienación de las voluntades singulares. «Ha arrancado de sí mismo su ser para sí y ha hecho de él una cosa.» «En este desarrollo también ha llegado a ser para la consciencia su unidad con este universal, unidad que para nosotros ya no cae fuera de ella, puesto que lo singular suprimido es lo universal; y, como la consciencia se mantiene a sí misma en esta negatividad suya, constituye en la consciencia, como tal, su esencia.»[458] El término medio entre lo universal y lo singular, el en sí y el para sí, que aquí está representado por la Iglesia, es la unidad que tiene un saber inmediato de los dos extremos y que los pone en relación; «es la consciencia de su unidad, unidad que se anuncia a la consciencia y, por ello, se anuncia a sí misma; es la certeza de ser toda verdad».[459]

Tal es la razón: la certeza que la consciencia tiene de ser toda realidad, toda verdad; la certeza de que esta verdad no se encuentra más allá, sino que se presenta de forma inmediata a la consciencia. Así y todo, semejante certeza sólo era posible por el hecho —tan importante en los diversos estadios de la *Fenomenología*— de la alienación de la consciencia singular. Es justamente esta alienación la que eleva la autoconsciencia a universalidad, sin que por ello haga desaparecer a la misma consciencia, pues la alienación de la autoconsciencia es un movimiento espiritual; no es el tránsito brusco de un término a otro, de lo singular a lo universal en el caso considerado, sino que es conservación de sí misma en ese tránsito lo que Hegel quiere indicar en ese paréntesis un tanto oscuro —«como la consciencia se mantiene a sí misma en esta negatividad suya». En la muerte— considerada como puro fenómeno al nivel de la vida universal— lo singular deviene universal, pero sin conservarse a sí mismo en esta pérdida propia. En cambio, en la muerte espiritual que es la alienación de la autoconsciencia singular, la consciencia se mantiene en su propia negatividad. El sí mismo deviene lo universal y lo universal es puesto como sí mismo por un efecto de rechazo. Esos dos términos fundamentales de toda la dialéctica hegeliana, lo singular y lo universal, el sí mismo y el ser en sí, intercambian sus determinaciones, de manera que la verdad se hace subjetiva y la subjetividad adquiere una verdad. La unidad inmediata, resultado de toda dialéctica anterior y que se presenta a la consciencia como una figura nueva que ha perdido en el olvido toda su génesis, es justamente la razón, momento particular en el desarrollo general de la consciencia o en la *Fenomenología del espíritu.*

---

[457] *Phénoménologie,* II, p. 203. En el capítulo anterior hemos citado ya este importante texto que resume la significación de la consciencia desgraciada, pero sin la última frase, que indica el tránsito de la consciencia desgraciada a la razón.

[458] *Phénoménologie,* I. p. 195 *(Fenomenología,* p. 137).

[459] *Phénoménologie,* I, p. 195. (*Fenomenología,* p. 137). Hegel habla de un silogismo cuyos extremos son lo inmutable y lo singular; el término medio, la *mediación* viva, es primero la Iglesia y luego la razón moderna. Dicho término medio es el universal concreto.

Este momento corresponde al Renacimiento y a los tiempos modernos, sucediendo a las Cruzadas y al cristianismo de la Edad Media. Entonces el mundo se ofrece a la consciencia como mundo presente y no como el más acá o como el más allá. En este mundo la consciencia sabe cómo puede encontrarse a sí misma, se lanza a la conquista y a hacer la ciencia de dicho mundo. «Solamente después de que se ha perdido el sepulcro de su verdad, después de que la misma abolición de su propia realidad efectiva ha sido abolida y cuando la singularidad de la consciencia ha devenido en sí esencia absoluta, sólo entonces la citada consciencia descubre este mundo como su nuevo mundo efectivo, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición; pues la subsistencia de este mundo se convierte para ella en una verdad y en una presencia suyas. La consciencia tiene la certeza de experimentarse solamente en él.»[460]

Anteriormente la consciencia trataba de salvarse del mundo; trabajaba este mundo o trataba de retirarse de él encerrándose en sí misma. Su preocupación esencial era la propia salvación y dicha salvación estaba siempre para ella más allá de la presencia. Ahora quiere encontrarse en este mundo y buscar su propia infinitud. El conocimiento del mundo será para la consciencia un conocimiento de sí misma. «El mundo será el espejo de ella misma.» De ahí el interés del hombre por la exploración de su tierra o por las ciencias de la Naturaleza. En su historia de la filosofía, Hegel habla de una «reconciliación de la autoconsciencia y de la presencia», y en su *Filosofía de la historia* escribe a propósito de los tiempos modernos: «Un tercer fenómeno capital que debe mencionarse sería ese impulso del espíritu hacia fuera, ese apasionado deseo que el hombre tiene de conocer su tierra.»[461]

El idealismo como fenómeno del espíritu. Estas dos proposiciones reciprocas —«El yo es toda realidad», «Toda realidad es yo»—, que llevan a definir la consciencia del mundo como una autoconsciencia y la autoconsciencia como una consciencia del mundo, caracterizan de una manera general la llamada filosofía idealista. Probablemente el término mundo —*die Welt*— es aquí lo que corresponde exactamente al nuevo estadio de la experiencia. Antes el ser para la consciencia no era todavía un mundo y para la autoconsciencia era sólo una realidad ajena a evitar. Esta filosofía es la filosofía propia de los tiempos modernos. Justamente por eso, en su capítulo de la *Fenomenología* sobre «Certeza y Verdad de la Razón», Hegel considera que el idealismo expresa el nuevo comportamiento de la consciencia ante el mundo. «Como la autoconsciencia es razón, su comportamiento respecto del ser otro que hasta entonces era negativo se convierte en un comportamiento positivo. Hasta ahora la consciencia se había ocupado solamente de su independencia y de su libertad para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad efectiva que se manifestaban ante ella como lo negativo de su esencia. Pero, como razón que tiene seguridad en sí misma, ha hecho las paces con ellos y puede soportarlos, puesto que tiene la certeza de sí misma como realidad o está segura de que toda realidad efectiva no es otra cosa que ella; su propio pensamiento es, de un modo inmediato, la realidad efectiva y, por tanto, se comporta con respecto a esta realidad efectiva como idealismo.»[462]

La novedad de ese texto de Hegel no reside en la muy general definición que da sobre el idealismo, doctrina que considera que no hay nada opaco o impenetrable para el yo, sino que más bien radica en el hecho de presentar al idealismo como un «fenómeno de la historia del espíritu». Ha sido Nicolai Hartmann quien, en su hermoso libro sobre

---

[460] *Phénoménoíagie,* I. p. 196 *(Fenomenología,* pp. 143-144).
[461] *Op. cit.* traduc. trancesa de Gibelin, t. II, p. 195.
[462] *Phénoménologie.* I, p. 196 *(Fenomenología,* p. 143).

El idealismo alemán, señaló la originalidad de esta apreciación. Mientras que los filósofos alemanes anteriores, un Fichte y un Schelling, presentaron el idealismo como una tesis filosófica —invocando uno la intuición fundamental de la autoconsciencia y el otro un originario principio de identidad—, Hegel sitúa al idealismo en el camino histórico de la consciencia humana que se desarrolla para ella misma. «Aquí no se trata del idealismo como teoría o como sistema, sino como un *fenómeno* del espíritu... La consciencia experimenta lo que es la razón, y dicha experiencia elevada a la categoría de saber es justamente el idealismo.»[463] Hegel tiene consciencia de la originalidad de su presentación y por ello pone de manifiesto los defectos de un idealismo que se ofrece de entrada como una tesis filosófica negando los presupuestos históricos de esa tesis.

La razón y el idealismo —que es su filosofía— tienen el defecto de ser verdades inmediatas para la consciencia inmersa en la experiencia. La razón es la certeza que la consciencia tiene de ser toda realidad y esta certeza se presenta inmediatamente a la consciencia fenoménica que ha olvidado todo el camino de formación que conduce a ella (dicho camino sólo existe para el filósofo que sigue a la consciencia en el desarrollo de sus experiencias, y no existe para la consciencia misma que, en cada etapa, vuelve a salir a la luz de forma absolutamente nueva tras haber olvidado su pasado, su ser devenido). En este sentido, la sucesión de las consciencias fenoménicas en la *Fenomenología* es como una serie de metamorfosis. «El idealismo, igualmente, enuncia esta certeza de modo inmediato con la fórmula yo = yo, en el sentido de que el yo que es mi objeto es objeto único, es toda realidad y toda presencia.»[464]

Justamente, el carácter de inmediatez de la certeza de la razón o del idealismo, que es la filosofía de esto, es lo que constituye su defecto y lo que va a conducirla a una contradicción en su propio seno. En lugar de ser idealismo absoluto, será un idealismo unilateral, que ya no será capaz de justificar en su totalidad el conocimiento y la experiencia; así, por ejemplo, el semiidealismo de Kant o el idealismo subjetivo de Fichte. Antes de seguir a la razón en su desarrollo concreto, es decir, cuando se pone manos a la obra como razón teórica o razón práctica para dar un carácter de verdad a su certeza, conociendo efectivamente el mundo (saber de la Naturaleza y de la individualidad humana, así como de sus relaciones) o realizándose en el mundo como autoconsciencia que tiene la seguridad de poder ponerse y volverse a encontrar a sí misma en el ser, Hegel empieza tomando en consideración la filosofía idealista para mostrar por qué su exigencia sigue siendo una pretensión vacía. Es justamente el idealismo de Kant y de Fichte al que se apunta de forma particular en este pasaje en el cual Hegel repite los argumentos que ya había desarrollado en Jena en su estudio sobre *la diferencia entre tos sistemas de Fichte y de Schelling y* en su obra, más técnica, sobre *La fe y el saber*, donde apuntaba al conjunto de la filosofía kantiana.

Para el filósofo que piensa nuevamente la *Fenomenología,* el idealismo es el resultado de un largo camino formativo que constituye los presupuestos históricos indispensables de esta tesis filosófica: «Pero la autoconsciencia no es solamente toda realidad para sí, sino que es también toda realidad en sí, puesto que deviene esta realidad o, mejor, se demuestra como tal,»[465] Y se demuestra como tal en el transcurso de la anterior dialéctica de la suposición del esto, de la percepción y del entendimiento. En esta dialéctica el ser otro desaparece en tanto que ser en sí. La consciencia suponía un ser en sí absolutamente independiente de ella, pero experimentaba la vanidad de esta suposición. El ser en sí acababa revelándose como en sí para ella y, a partir de entonces, desaparecía de su vista. Se demuestra como tal, igualmente, en el transcurso de la

---

[463] N. HARTMANN, *Filosofía del idealismo alemán, op. cit,* (trad. franc.) p. 113.
[464] *Phénoménologie,* I. p. 197 *(Fenomenología,* p. 144).
[465] *Phénoménologie,* I, p. 197 *(Fenomenología,* p. 144).

experiencia complementaria, la de la autoconsciencia para la cual el ser otro, en tanto que es solamente para ella, desaparecía para ella misma. En el combate de la liberación escéptica y de la consciencia desgraciada, el yo renuncia a una representación, que sólo sería para la consciencia .singular, y se eleva hasta un pensamiento que tiene carácter universal. «Así se sucedían estos dos lados: uno en el cual la esencia o lo verdadero tenía para la consciencia la determinación del ser, y otro en el cual la esencia tenía la determinación de ser solamente para ella. Pero esos dos lados se reducían a una verdad única según la cual lo que es o el en sí lo es solamente en tanto que es para la consciencia, y según la cual lo que es para la consciencia es también en sí.»[466] La cosa en sí impenetrable y la soledad subjetiva del yo quedan superadas igualmente. Las dos vías —la de la consciencia que ve desaparecer ante ella el fantasma del ser en sí y la de la autoconsciencia que, en el transcurso de su dura y larga educación, ve evaporarse una esencia que solamente sería para ella como consciencia singular— son indispensables para la posición de una verdad que sea a la vez en sí y para la consciencia, de una verdad como sólo el idealista puede concebirla. «Pero la consciencia que es esta verdad tiene tras ella ese camino y lo ha olvidado cuando surge inmediatamente como razón; o, dicho de otra manera, la razón que surge de modo inmediato, lo hace solamente como la certeza de esta verdad.»[467] Así asegura que es toda realidad sin pensar conceptualmente ese aserto. El pensamiento conceptual de dicho aserto sería justamente su propio devenir histórico que ella tiene tras sí. Pero el devenir de una verdad es el en sí de esta verdad, y, sin el movimiento por medio del cual ha surgido una verdad, no es más que un aserto. En este punto Hegel nos proporciona lo más original de su filosofía, al reconciliar la historia del pensamiento con el propio pensamiento. «La manifestación inmediata de la verdad es la abstracción de su ser presente cuya esencia y ser en sí son el concepto absoluto, es decir, el movimiento de su ser devenido.» Unas líneas más adelante expresa todavía con mayor concreción la relación entre la verdad y su historia: «La consciencia determinará su relación con el ser Otro de distintas formas, según que se encuentre en la o cual grado del espíritu del mundo que deviene autoconsciencia. De lo que ha devenido o de lo que es ya en sí depende justamente la forma como el espíritu del mundo se encuentra y se determina inmediatamente, cómo determina a su objeto en cada nivel o cómo es para sí mismo.»[468]

Crítica del idealismo vacío (subjetivo). A partir de esta consideración, Hegel hace una crítica de la tesis idealista en su forma abstracta, es decir, tal como se presenta en Kant o Fichte. Sin duda Fichte invocaba la autoconsciencia de cada consciencia singular para hacerla descubrir en ella misma la pura intuición intelectual que es la condición de toda consciencia, pero justamente al fundar su verdad sobre esa invocación, sobre el yo = yo que no puede recusar ninguna consciencia, puesto que no se trata más que de pensarse a sí mismo y «todos los hombres se piensan a ellos mismos, a menos que no sepan lo que dicen, pues todos los hombres hablan de sí mismos»,[469] Fichte se vio obligado a aceptar la otra verdad que está presente igualmente en la consciencia empírica: «Para mí hay otro que es mi objeto *y* mi esencia.»[470] La autoconsciencia del idealista se yuxtapone a la consciencia de un objeto, de una cosa que es ajena al yo. «Así, pues, sólo cuando la razón como reflexión emerge de esta certeza opuesta, su afirmación deja de presentarse como certeza y aserto para hacerlo como verdad, y no como verdad al lado de otras verdades, sino como la única verdad.»

---

466 *Phénoménologie,* I, p. 197 *(Fenomenología,* p. 144).
467 *Phénoménologie,* I, p. 197 *(Fenomenología,* p. 144).
468 *Phénoménologie,* I, pp. 198-199 *(Fenomenología,* p. 145).
469 FICHTE, *Sonnenklarer Bericht...,* trad. Francesa de VALENSIN, 1926.
470 *Phénoménologie,* I, p. 198 *(Fenomenología,* p. 145).

El idealismo —sin la dialéctica que nosotros hemos dejado atrás— tiene el riesgo de ponerse como una tesis frente a una antítesis igualmente válida, y entonces será presa de una contradicción parecida a la del escepticismo, contradicción esta última que hemos abandonado a lo largo de nuestro camino. A pesar de su pretensión de absorber toda realidad en el yo, el idealismo de Fichte no pasa de ser una forma moderna del escepticismo o, mejor, de la consciencia desgraciada que oscila continuamente entre dos términos irreconciliables. Pero se trata de una consciencia desgraciada que ignora su desgracia. En efecto, mientras que el escepticismo se expresa negativamente, el idealismo se anuncia como una verdad positiva, pero en él se encuentra nuevamente la misma contradicción que en el escepticismo. Para él, la verdad es la unidad de la percepción, el yo = yo y, a pesar de ello, se condena a un saber de otro que es un saber no verdadero. «Se halla en una inmediata contradicción al afirmar como esencia algo doble y absolutamente opuesto: la unidad de la apercepción y la cosa que aunque se denomine choque ajeno, o esencia empírica o sensibilidad, o cosa en sí, sigue siendo la misma cosa en su concepto y continúa siendo ajena a esa unidad.»[471] Los reproches que Hegel dirige aquí al idealismo subjetivo de Fichte son los mismos que le dirigía en su escrito *sobre la diferencia.* El punto de partida del sistema —el yo es toda realidad, es igual a sí mismo— no coincide con el punto de llegada— el yo debe *(soll)* ser igual al yo. Frente a esta exigencia vacía, la realidad brota como un yo que no será nunca completamente absorbido. Por consiguiente, a pesar de su exigencia positiva, este idealismo no deja de ser «un doble sentido, un equivoco tan contradictorio como el escepticismo». Lo que Hegel denunció desde los comienzos de su carrera filosófica fue justamente esa contradicción entre la exigencia del idealismo fichteano y lo que en realidad da de sí. «Yo = yo se transforma en Yo y debe ser igual a Yo»,[472] y además: «E[1] resultado de este idealismo formal es la oposición de una empiría sin realidad y de una multiplicidad contingente en un pensamiento vacío.»[473]

El idealismo cae en esta contradicción porque ha afirmado como verdadero el concepto abstracto de la razón, la unidad de la realidad y del yo con la forma todavía abstracta de la categoría, pero la verdadera razón, la que estudiamos en este estadio de la *Fenomenología,* no es tan inconsecuente. En efecto, sabe que ella no es otra cosa que la certeza (subjetiva) de ser toda realidad y todavía no considera a esta certeza como la verdad. Ello no obstante, trata de probarla, de elevarla a verdad. Para lo cual se pone a conocer el mundo, a darse un auténtico contenido. La razón concreta va desde la certeza de ser toda realidad hasta su verdad, hasta el conocimiento de la realidad; construye una ciencia de la Naturaleza, observa dicha Naturaleza para encontrarse a sí misma y, así, promover a verdad lo que en principio no era más que certeza subjetiva.

La diferencia entre el idealismo —sistema filosófico que da como verdad una certeza aún subjetiva— y la razón concreta de la *Fenomenología* es, por tanto, muy clara. La razón de la *Fenomenología* busca su verdad, mientras que el idealismo proclama dicha verdad sin haberla probado, sin haberla justificado por la historia. Justamente por ello, ese idealismo es abstracto, se queda en la categoría, en la unidad del ser y del yo, sin llegar a conocer su desarrollo. No supera la oposición del a priori y del a posteriori y no conoce la verdadera síntesis que es la del a priori y el a posteriori mismo. En cambio, la razón efectivamente inmersa en el saber de la Naturaleza y de la acción será capaz de encontrarse a sí misma y de sustituir un idealismo formal por un idealismo concreto en el cual el yo y el universo tendrán una recíproca adecuación en un monismo del espíritu.

---

471 *Phénoménologie,* I, p. 203.
472 HEGEL, ed. Lasson, I, p. 53 *(Estudio sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling).*
473 HEGEL, ed. Lasson, I, p. 323 *(Fe y saber).*

II. La observación de la Naturaleza

La razón —la certeza que la consciencia tiene en el sentido de ser toda realidad— no es, como el idealismo, una afirmación filosófica que sigue siendo gratuita y formal en la medida en que no da lo que promete. Sabe limitarse a no ser más que una certeza y, por tanto, se encarga de conferirse a sí misma la verdad poniendo manos a la obra para conseguir un saber acerca del mundo; no se queda en el *puro* yo, es decir, en la abstracción de Fichte: «La razón sospecha que ella es una esencia más profunda de lo que el puro yo es, y debe exigir que la diferencia, el ser multiforme, devenga para el yo lo que es suyo.»[474] Justamente por eso, el capítulo que Hegel dedica a la razón en la *Fenomenología* corresponde al desarrollo de las ciencias desde el Renacimiento hasta su época. De lo que aquí se trata es de un saber que pretende tener su origen en la experiencia pero que, en realidad, desmiente dicha pretensión por la manera como establece y busca su verdad. No está interesado por lo sensible como tal, sino por el concepto en lo sensible. La razón no permanece pasiva ante una realidad, interroga a la experiencia, plantea problemas a la Naturaleza y así llega a descubrir en dicha experiencia un concepto que no es sino la presencia de la razón misma en el seno de este contenido. La razón se descubre a sí misma en ese mundo que se ofrece a ella. El saber acerca de la experiencia *es* un saber sobre sí misma. De esta manera volvemos a encontrar la tesis que el idealismo expresaba gratuitamente con la forma del yo = yo o con la forma de la identidad de Schelling. Las ciencias empíricas, que Hegel no desprecia «porque no hay nada que no esté en la experiencia»[475] y porque el a priori se revela necesariamente en el a posteriori, conducen, al fin, a una filosofía de la Naturaleza que es un primer espejo del yo. En opinión de Hegel, no hay solución de continuidad entre una ciencia del mundo y una filosofía de la Naturaleza como la de Schelling. El único problema que se plantea es el de saber si esta filosofía de la Naturaleza puede satisfacer plenamente al yo, es decir, si el yo se encuentra a sí mismo de forma absoluta en dicha Naturaleza o si hay en ella una parte contingente irreductible en la cual el concepto sólo se esboza sin presentarse efectivamente. En este caso, la razón debería regresar de la Naturaleza a sí misma, observar el yo, en vez de observar el mundo; o incluso observar la individualidad humana en sus relaciones con el mundo y, más precisamente, con lo que índica su presencia en el mundo —el cuerpo. La *Fenomenología* de Hegel es una *Fenomenología del espíritu.* La Naturaleza no es el concepto, es sólo su pasado, y la razón no podrá satisfacerse a sí misma realmente en la observación de dicha Naturaleza. Más aún: no podrá captar el propio yo *observándolo,* pues la observación fija el concepto en el ser y el concepto no es ser sino devenir, posición de sí por sí mismo. Por eso, aunque la filosofía de la Naturaleza —y, de un modo más general, todas las ciencias de la Naturaleza— debe tener un. puesto en esa fenomenología *en* que la consciencia aprende a encontrarse y a volverse a encontrar como espíritu, dicho puesto no puede ser preponderante como creyó Schelling y, probablemente, el propio Hegel durante el período de Jena. La razón teórica dejará paso a una razón práctica en la cual el yo se ponga en vez de encontrarse, se haga en lugar de ser observado. Por su parte, la razón práctica, que insiste sobre el aspecto del para sí en la unidad de la categoría en vez de insistir sobre el aspecto del en sí, se mostrará demasiado exclusiva, por lo que nos veremos llevados a una nueva síntesis, a una razón teórica y práctica a la vez, objetiva y subjetiva que, consciente ya de sí misma, convertida en su propio mundo finalmente, será el espíritu.

---

[474] *Phénoménologie,* I, p. 205 *(Fenomenología,* p. 149).
[475] *Phénoménologie,* II, p. 305.

La razón teórica. La filosofía de la Naturaleza. Los nombres de Bacon, Galileo y Descartes se hallan estrechamente ligados al origen de una verdadera ciencia de la Naturaleza. Esta ciencia sólo reproduce aparentemente el movimiento de la percepción y del entendimiento. En los capítulos anteriores, Hegel se proponía eliminar definitivamente la cosa en sí o el mundo suprasensible en cuanto que perteneciente al más allá del fenómeno. En cambio, en el capítulo sobre la razón observante que aborda la descripción de las cosas, la clasificación de las especies, las leyes de la Naturaleza, un sistema de la Naturaleza que tiene mucho más que ver con Schelling que con Newton, investiga en qué medida puede la Naturaleza ofrecer a la razón un reflejo de sí misma.

Los textos que vamos a estudiar ahora tienen una considerable importancia para la compresión del sistema hegeliano. Expresan un momento esencial en el desarrollo de la consciencia y del saber; de hecho, es la razón la que se busca a sí misma en la Naturaleza, pero se busca como realidad inmediata y, justamente por ello, al final de sus pasos se encontrará a sí misma en el sistema de la Naturaleza. Ahora bien, se encontrará como una cosa, como un ser y no como un acto; se encontrará como se encuentra su propio pasado y no como el proceso en el cual se hace a sí misma lo que es. Está claro que así la Naturaleza será una cierta expresión del yo, y eso era justamente lo que Schelling había intentado establecer contra Fichte, quien reducía la Naturaleza exclusivamente a la oposición necesaria para que el yo pudiera ponerse a sí mismo; pero ni siquiera será la expresión auténtica de este yo. Habrá que superar lo absoluto como Naturaleza para poner lo absoluto como espíritu (sobre este último punto Hegel evolucionó desde su llegada a Jena, donde había adoptado la filosofía de su condiscípulo Schelling). «El espíritu es más elevado que la Naturaleza» porque se refleja en él mismo y, de esta manera, es sujeto, mientras que la Naturaleza sólo es el espíritu extraviado fuera de sí mismo, el yo absorbido en su intuición y perdido en el ser. Aquí tenemos la segunda razón de nuestro interés por estos textos de Hegel. Textos que nos permitirán precisar su posición y, quizás, percibir su evolución en lo que respecta a su filosofía de la Naturaleza.

La actitud de la consciencia —la observación— es aquí característica. Observar es inmovilizar el concepto en el ser y, en consecuencia, buscar .1 concepto solamente como ser, el yo como realidad inmediata. «La razón, tal como surge inmediatamente, como la certeza de la consciencia de ser toda realidad, toma su realidad propiamente en el sentido de la inmediatez del ser y, paralelamente, toma la unidad del yo con esta esencia objetiva en el sentido de una unidad inmediata, una unidad en la cual la razón aún no ha separado y vuelto a unir los momentos del ser y del yo, o en el sentido de una unidad que la razón no conoce todavía.»[476] Por el contrario, la verdadera unidad será una unidad dialéctica. El yo no está inmediatamente en la Naturaleza, se ha alienado en ella, se ha perdido en ella para poder volver a encontrarse, pero es justamente ese movimiento de separación y unificación lo que constituye la vida misma de lo absoluto, y la razón debe conocerse primero en ella misma, como razón dialéctica, para poder pensar luego esta separación y esta reunificación. Así, pues, el resultado de la observación de la Naturaleza y del yo mismo en la Naturaleza ha de ser paradójico, pero en cualquier caso expresará la propia actitud que la razón adopta como razón observante. «La consciencia observa, es decir, la razón quiere encontrarse y poseerse como objeto en el elemento del ser, como modo efectivamente real, que tiene una presencia sensible. La consciencia de esta observación opina y dice, desde luego, que no quiere experimentarse, a sí misma, sino que pretende experimentar la esencia de las cosas como cosas. Si esta consciencia mantiene dicha opinión y lo dice, eso es

---

[476] *Phénaménologie,* I, p. 205 (Fenomenología, p. 149).

debido a que, aun ajando es razón, todavía no tiene por objeto la razón como tal.»[477] Si la consciencia supiera el saber absoluto de la razón como esencia común a la Naturaleza y al yo, no sería ya consciencia fenoménica y habríamos rebasado la *Fenomenología del espíritu.* Entonces, en el elemento del saber absoluto, podría mos pensar la razón para ella misma. En vez de una fenomenología, ascesis de una consciencia maculada por un saber de lo otro, tendríamos una ontología, la propia lógica que Hegel escribió después de la *Fenomenología.* Fue Nicolai Hartmann quien señaló la importancia de ese texto en el cual Hegel indica las dos posibles vías de su investigación: la *Fenomenología y* la *Lógica,* que luego conducirá a la *Enciclopedia,* es decir, a una filosofía de la Naturaleza y a una filosofía del espíritu que tienen su germen, tanto una como otra, en el logos de esta Lógica ontológica.[478] «Si la consciencia supiera a la razón como lo que constituye igualmente la esencia de las cosas y de sí misma, y si supiera qué la razón, en su figura auténtica, sólo puede estar presente en la consciencia, descendería a las profundidades mismas de su ser y buscaría a la razón en ella antes que en las cosas.»[479] Desde allí podría regresar a la Naturaleza para contemplar en ella su propia expresión sensible, pero perdería directamente la expresión como concepto (ejemplo que corresponde a la filosofía de la Naturaleza de la *Enciclopedia).* En la *Fenomenología,* la razón, que se ignora a sí misma, todavía no es sino el *instinto de la razón,* de acuerdo con el término empleado por Hegel. Así, pues, la razón sólo se alcanza a través del rodeo que representa la observación de las cosas. Como instinto, es presentimiento pero no saber propio. La razón se busca en las cosas cuando las observa. «Para esta consciencia observante sólo se desarrolla en dicho proceso lo que las cosas son, mientras que para nosotros se desarrolla lo que es ella misma y como resultado de su movimiento devendrá para sí misma lo que ella es en sí.»[480] Antes hemos dicho que eso es un resultado paradójico. Efectivamente, la razón observante va a encontrarse a sí misma inmediatamente como una cosa. En la *Frenología,* que será el término de esta observación, el yo se aparecerá a él mismo como «un hueso». El yo se encontrará como el «ser puro y simple». El concepto de esta representación es que «la razón es en sí misma toda coseidad, la coseidad que es sola y puramente objetiva».[481] La identidad entre el pensamiento y el ser es puesta aquí como el término de la observación, pero también como el gozne de la consciencia que pasa de la observación a la acción a partir de la cual pretenderá ponerse ella misma en el ser, ya que no ha podido lograr encontrarse en él.

De la observación de las cosas a la observación de lo orgánico. Hegel va siguiendo a la razón observante desde la descripción de las cosas hasta la investigación y verificación de las leyes. De acuerdo con un esquema ya indicado en el capítulo de introducción a la razón, el objeto es puesto o bien como lo verdadero inmutable, cuando la consciencia toma sobre sí el movimiento del saber, o bien como el movimiento mismo, cuando la consciencia se eleva a esta verdad segura de ella misma y fija. «Objeto y consciencia se alternan en sus determinaciones recíprocas y opuestas»[482] ya que para esta unidad el movimiento es lo otro, mientras que para un

---

[477] *Phénoménologie,* I, p. 205 *(Fenomenología,* p. 149).
[478] N. HARTMANN, *Philosophie des deutschen Idealismus,* t. II pp, 114-115.
[479] *Phénoménologie,* I. p. 205 *(Fenomenología,* p. 149), Este conocimiento de sí mismo por la sola razón es la deducción de las características, el *logos.* Se ve así la diferencia entre «la razón en su aspecto fenomenológico» y la razón en sí y para sí.
[480] *Phénoménologie,* I, p. 205 *(Fenomenología,* p. 150).
[481] *Phénoménologie,* I, p. 206 *(Fenomenología,* p. 150).
[482] *Phénoménologie,* I, p, 201. Esta alternancia de lo *verdadero inmutable* y del *movimiento del pensamiento* es característica de la concepción hegeliana. Lo verdadero se presenta en su absolutez como «el delirio báquico.... pero ese delirio es también el descanso traslúcido y simple» *(Phénoménologie,* I, p.

movimiento tal lo otro es justamente la tranquila unidad. En el caso más elemental, el de la descripción de las cosas de la Naturaleza, primera forma del saber empírico, el objeto empieza siendo lo que permanece igual a sí mismo. «Sólo hay ciencia de lo general», decía ya Aristóteles. Es en ese sentido que la consciencia trata de descubrir en la experiencia géneros para describir, que siempre son nuevos. El movimiento de la descripción está en el saber, es una extracción superficial del universal de lo sensible. Pero este universal no tiene vida por sí mismo. La consciencia no es el entendimiento, sino que es únicamente su recolección o su memoria, *Gedächtnis;* memoria que deja de ser solamente la interiorización imaginada del ser externo para convertirse en su descripción. Tal es, justamente, el lenguaje que mejor corresponde a este estadio del saber. De la misma manera que el poeta, y particularmente el poeta épico, que al decir las cosas las pone en sello de la universalidad y les da la forma del pensamiento, así también al nombrar las cosas nosotros las elevamos desde lo sensible al pensamiento. En su primera filosofía del espíritu *(Realphilosophie* de 1803-1804) Hegel insistía sobre esta memoria de las cosas que es, al mismo tiempo, memoria de las palabras, la *mnemosyne* de los antiguos. Con ello se supera la intuición puramente sensible. «En el nombre, el ser empírico es suprimido y se convierte en algo ideal. La primera acción gracias a la cual Adán estableció su dominio «obre los animales fue la de darles nombre, negándoles como entes y haciéndoles ideales para sí.»[483] Hemos insistido sobre el papel, del lenguaje, cuya considerable importancia vimos ya en el primer capítulo de la *Fenomenología,* en el momento de la certeza sensible, porque Hegel insiste continuamente en ello a lo largo de toda la obra. El lenguaje es verdaderamente el ser ahí del espíritu. El que las cosas puedan ser nombradas, el que su existencia exterior pueda expresarse en una descripción es ya el signo de que son en sí conceptos, de que el logos humano es a la vez el logos de la naturaleza y el logos del espíritu.

Ello no obstante, la descripción es un modo de saber muy superficial y que topa muy rápidamente con sus propios límites. Ya aquí la Naturaleza pone de manifiesto su contingencia. «La descripción no puede saber si lo que le parece que es en sí no es más que contingente; lo que lleva en sí la marca de un producto confuso y tan débil que apenas ha podido desarrollarse fuera de la indeterminabilidad elemental no puede pretender ni siquiera ser descrito.»[484] Es entonces cuando la razón analiza y busca los signos característicos de las cosas; ya no quiere describir solamente, sino clasificar. La jerarquización de los géneros y de las especies que corresponde sobre todo a la ciencia de tipo biológico de la Antigüedad ha pasado a ser el objeto del saber. Se trata de conseguir un sistema de las cosas que sea a la vez un sistema por medio del cual se haga posible el conocimiento y un sistema que exprese la naturaleza misma. Clasificaciones artificiales y clasificaciones naturales se oponen. «De una parte, los signos característicos sólo deben servir al conocimiento, a fin de que dicho conocimiento distinga unas cosas de otras; pero, por otra parte, lo que se debe conocer no es lo inesencial de las cosas, sino aquello por lo que ellas mismas se separan de lo otro y son para sí, desgajándose de la universal continuidad del ser en general.»[485] No basta con «contar» los caracteres como hacía Linneo, sino que hay que «pesarlos» como Jussieu. A señalar esta primera continuidad del ser sobre la que se destacan los géneros, las especies y las individualidades. La separación operada por el conocimiento puede ser artificial si no alcanza el ser para sí, sino lo que le corresponde en la Naturaleza, es

40). Así, la consciencia distingue lo *verdadero* como objeto fijo y el *movimiento del saber;* pero esta distinción desaparece en lo absoluto que tiene la *mediación* en sí mismo.

[483] *Realphilosophie* (HEGEL, S. *Werke*, t. XIX, p. 211).

[484] *Phénoménologie*, I, p. 208 *(Fenomenología*, p. 151).

[485] *Phénoménologie*, I, p. 208 *(Fenomenología*, p. 151).

decir, justamente el movimiento gracias al cual los vivientes se ponen para ellos mismos y se oponen, en su singularidad, al universo. «Los signos diferenciales de los animales, por ejemplo, se toman de las garras y los dientes, pues, de hecho, no es solamente el conocimiento quien así distingue a un animal de otro, sino que también el propio animal se distingue y se separa de esta manera; justamente con estas armas se mantiene para sí y se separa, en su particularidad, de lo universal.»[486] La oposición de lo universal y de lo singular —más profundamente, a un nivel diferente, de lo universal y del yo— será el tema de la filosofía hegeliana. Dicha separación es lo que habrá que superar sin que un término desaparezca en otro, superación que se anuncia ya en su forma más humilde en la clasificación de los seres vivos. El animal se eleva al ser para sí, la planta no hace más que tocar los confines de la individualidad por debajo de la cual ya no es pensable la distinción, pues la cosa, o mejor la materia, cualidad sustantificada, se pierde a sí misma en la relación. Lo pensable no es ya el término separado, sino la relación y así es como se pasa de una ciencia que trata únicamente de clasificar, de descubrir *tipos* y diferencias específicas, a una ciencia de las *leyes.* El orden de la Naturaleza, en tanto que orden de los géneros y de las especies, es un orden ideal que la Naturaleza no realiza. «La observación, que tenía cuidadosamente ordenadas estas diferencias y estas esencialidades y creía poseer en ella algo fijo y sólido, ve que unos principios se encabalgan sobre otros, que se forman transiciones y confusiones, ve vinculado lo que antes consideraba como absolutamente dividido, y dividido lo que antes creía combinado.»[487] El reino animal y el reino vegetal se confunden en un cierto nivel y las distinciones de la razón dejan de tener explicación. La ciencia de los seres vivos, de lo orgánico, ya m será para Hegel una ciencia de la evolución de los seres; dicha evolución en la Naturaleza no puede ser para él más que una continuidad ideal. A pesar de lo cual, su concepción no se opone en absoluto a lo que más tarde será el transformismo

Sólo insistiremos de pasada en la búsqueda de las leyes que sustituye a la clasificación porque ya hemos tenido ocasión de hablar acerca de ello a propósito del entendimiento y porque Hegel recoge aquí, a otro nivel, lo que había indicado ya anteriormente. En vez de determinaciones fijas, el entendimiento observa las relaciones, capta la determinación en su verdadera naturaleza —que es la de mostrarse como un momento de un proceso. El instinto de la razón pretende descubrir la ley en la experiencia, pero lo que de hecho hace es destruir en la ley «la subsistencia indiferente de la efectiva realidad sensible». Las determinaciones sensibles se muestran entonces como abstracciones, sólo tienen sentido en su vinculación con otras determinaciones sensibles, y es justamente esa vinculación lo que constituye el concepto de la ley, su necesidad. Indudablemente, la observación cree desvelar la ley de una coexistencia o de una sucesión indiferente, pero se equivoca de la misma manera que se equivoca el teórico puro que se queda en lo que debe ser y opone la necesidad de la ley a toda experiencia. «Lo que es válido universalmente vale también de modo universal, lo que debe ser es también de hecho, y lo que solamente debe ser sin ser carece de verdad.»[488] El modo de establecer la ley por inducción o por analogías es, ciertamente, empírico y sólo lleva a una probabilidad. Pero la noción de probabilidad significa únicamente el carácter imperfecto según el cual la verdad está presente para la consciencia la razón conoce al mismo tiempo la necesidad de la ley; y la universalidad inmediata en la experiencia conduce a la universalidad del concepto. Las piedras caen a tierra no sólo porque se ha visto como caen, sino porque la piedra tiene una relación con la tierra que

[486] *Phénoménologie,* I, p. 209 *(Fenomenología,* p. 152}.
[487] *Phénoménologie,* I, p. 210 *(Fenomenología,* p. 153).
[488] *Phénoménologie,* I, p. 211 (*Fenomenología*, p. 154).

se expresa como gravedad.

La universalidad sensible es el signo de una necesidad que la razón saca también de la experiencia. En lugar de observar pura y simplemente, experimenta, es decir, «purifica la ley y sus momentos para elevarlos a la forma conceptual».[489] En principio la electricidad positiva se manifiesta como propiedad de ciertos cuerpos y la electricidad negativa como propiedad de otros cuerpos. Gracias a las experiencias, que aparentemente hunden más al concepto en lo sensible, los momentos de la ley pierden su adherencia a un ser ahí particular; se convierten en lo que la física de la época de Hegel llamaba materias (calor, electricidad, etc.), pierden su corporeidad sin dejar de estar presentes. Así, la pura ley se libera de lo sensible que la experimentación ha transformado. Dicha experimentación es como una *concepción sensible,* una elaboración de lo sensible que revela en él la necesidad del concepto; levanta el concepto que estaba hundido en el ser y le hace aparecer como lo que es, no como el universal estático de la descripción o de la clasificación, sino como el dinamismo de la Naturaleza. Con todo, este concepto es concepto, o sea, relación, pero también unidad, retorno a sí mismo a partir del ser otro; y es justamente esta unidad en la relación la que, siguiendo el esquema incesantemente repetido de la *Fenomenología,* aparece a la consciencia como un nuevo objeto, lo orgánico. Lo orgánico no será ya la ley como relación de términos que se pierden uno en otro, sino la ley como unidad de un proceso que se conserva él mismo en su devenir otro. Si la ley nos proporcionaba la diversidad en el concepto, lo orgánico nos proporcionará, como finalidad, interioridad, la unidad del concepto, sin poder expresarlo en una exterioridad y una verdadera separación de los términos.[490]

Observación de lo *orgánico.* El progreso en el objeto corresponde a un progreso en la consciencia que es consciencia del objeto. La necesidad de la ley no era algo para sí en la experiencia sensible del mundo inorgánico, sino que era en sí; pero su ser para sí era solamente la reflexión de la consciencia. Ahora dicha reflexión se convierte en el objeto de la consciencia que, por consiguiente, podrá encontrarse a sí misma en él. Tal objeto es «lo orgánico». En lo orgánico, dice Hegel, el concepto deviene para sí, «existe como concepto. Así, pues, en lo orgánico existe lo que antes era solamente nuestra reflexión». La Naturaleza inorgánica no llega verdaderamente a la ipseidad, al sí mismo, a menos que tomemos en consideración una totalidad concreta como la tierra a la que Hegel llama «el individuo universal». En efecto, la cosa inorgánica tiene como esencia una determinación particular y a ello se debe el que solamente en su conexión con otras devenga concepto. Pero en esa conexión la cosa no se conserva a sí misma; por consiguiente, solamente es *para otro,* no se refleja en sí misma en el proceso de su relación con otra cosa. Por el contrario, eso es justamente lo que caracteriza a lo orgánico. El ser vivo es un sistema relativamente cerrado, no porque no tenga incesantes intercambios con un medio externo, sino porque «se mantiene en su relación misma». «En la esencia orgánica, todas las determinaciones entre las cuales está abierta para otro se hallan vinculadas entre sí bajo el control de la unidad orgánica y simple.»[491] Así, pues, lo orgánico es la *necesidad realizada* y no ya sólo la necesidad de una relación para la consciencia. En absoluta fluidez que disuelve en sí misma toda terminación.

El instinto de la razón —en presencia de este nuevo objeto que contiene el anterior

---

[489] *Phénoménologie,* I, p. 213 *(Fenomenología,* p. 156).

[490] Aquí se ve claramente el paralelismo entre los objetos concretos de la razón y dicha razón. Este paralelismo ya se encontraba esbozado en el idealismo trascendental de Schelling. «Lo que, en verdad, es el resultado y la esencia surge ahora para esta consciencia, pero como *objeto*; y puesto que ese objeto no es justamente *resultado pura ella...,* entonces surge como un particular tipo de objeto...» *(Phénoménologie,* I, p. 219).

[491] *Phénoménologie,* I, p. 215 *(Fenomenología,* pp. 156-157).

desarrollo de la consciencia— todavía trata de descubrir leyes, pero esa búsqueda aparecerá como algo vano. El primer tipo posible de leyes es el que enuncia las relaciones del ser orgánico con su medio, con los elementos inertes de la Naturaleza inorgánica, aire, agua, clima, zonas. Estos elementos son determinaciones particulares, no se reflejan en sí mismos, es decir, se presentan como algo que es para los demás, mientras que el ser orgánico se refleja perfectamente en sí y, por lo tanto, niega las determinaciones por medio de las cuales entra en relación con esos elementos externos. Ello no obstante, esa relación existe: en la Naturaleza hay pájaros, peces, animales con piel, etc. «Lo orgánico tiene una vez frente a sí el ser de los elementos y lo representa otra vez en su propia reflexión orgánica.»[492] Actualmente utilizamos el término «adaptación» para expresar lo que Hegel quiere decir. La individualidad viviente se adapta a su medio, refleja esta exterioridad en su interioridad; pero dicha adaptación es ambigua por más de un motivo. Entre el aire y las alas del pájaro, el agua y la forma del pez, no hay tránsito verdaderamente necesario. Por una parte, la variedad de las formas orgánicas da lugar a numerosas excepciones a estas regias, leyes, o como se las quiera llamar; «por otra parte, en el concepto de la mar no se halla implicado el de la estructura de los peces, ni en el concepto del aire el de la estructura de los pájaros».[493] Chocarnos, pues, con una contingencia —teniendo en cuenta el concepto de Naturaleza formulado por Kant en la *analítica transcendental.* La adaptación es una réplica del ser viviente a su medio y no una recepción pasivamente aceptada por dicho medio, análoga a la modificación de un fluido según los contornos del vaso que le limita. Esta contingencia de las formas vivientes, cuando se quiere explicarlas por medio de la cadena de causas eficientes, había sorprendido a Kant en la *Crítica del juicio* y, justamente para remediarla, había tenido que recurrir a una explicación finalista, explicación que, a pesar de todo, está fuera de la Naturaleza y deriva del juicio reflexivo, no del juicio determinante. «Pues si se cita, por ejemplo, la estructura de un pájaro, se dice que todo esto, siguiendo el único *nexus effectivus* en la Naturaleza, está en el más alto nivel de contingencia sin recurrir además a una especie particular de causalidad, la de los fines *(nexus finalis);* es decir, que la Naturaleza, considerada como simple mecanismo, hubiera podido utilizar formas diferentes... y se puede esperar encontrar la razón de ello a priori solamente fuera del concepto de la Naturaleza y no en este concepto.»[494] «Puesto que la necesidad —dice Hegel— no puede ser concebida como necesidad interna de la esencia, también deja de tener un ser ahí sensible y ya no puede ser observada en la realidad efectiva, sino que ha salido fuera de esa realidad. De esta manera, al no encontrarse ya en la esencia real misma, la necesidad es lo que denomina una relación teleológica, una relación exterior a los términos relacionados entre sí y, por tanto, es más bien lo contrario de una ley. Es el pensamiento absolutamente liberado de la necesidad de la Naturaleza, que abandona esta Naturaleza necesaria y se pone para sí por encima de ella.»[495]

Para hacer desaparecer la contingencia —la indeterminación— que ahora encuentra el entendimiento en la Naturaleza, hay que elevarse por encima de los términos relacionados entre sí —del aire y el pájaro. El concepto se presenta entonces como algo que transciende la Naturaleza definida por Kant —el conjunto de fenómenos regidos por leyes. Este concepto no es ya la ley, sino la finalidad, el concepto del fin: tal es ahora el nuevo objeto de la razón observante, un objeto que, al parecer, ella no puede encontrar en la Naturaleza puesto que lo sitúa *más allá*, ni en sí misma puesto que es *su*

---

[492] Phénoménologie, I, p. 216 (Fenomenología, p. 157).
[493] *Phénoménologie,* I, p. 217 *(Fenomenología,* p. 158).
[494] *Critica del juicio* (traduc. francesa de Gibelin, ed. Vrin, p. 180).
[495] *Phénoménologie*, 217 *(Fenomenología,* p. 158).

objeto. Pero el esfuerzo de Hegel, que en este punto sigue a Schelling y desarrolla indicaciones de la propia *Critica del juicio,* consistirá en mostrar que dicho concepto es inmanente a la Naturaleza orgánica y que el objetivo, el fin, no está fuera de la Naturaleza ni fuera del entendimiento humano. «Pero, en este ser orgánico, la consciencia observante no reconoce el concepto de fin o no sabe que dicho concepto no se encuentra en otro entendimiento cualquiera, sino que justamente existe aquí mismo y es como una cosa.»[496] La Naturaleza no es solamente el mundo —diversidad de sensaciones informadas por un entendimiento ajeno—, sino que se eleva por encima de la finitud, es, como en Aristóteles, una actividad que es fin para sí y así es como, en opinión de Hegel, estuvo a punto de considerarla Kant. «En sí y para sí, reconoce Kant, sería posible que el mecanicismo de la Naturaleza, la relación de causalidad, y el tecnicismo teleológico de la Naturaleza constituyeran una unidad; esto no quiere decir que la Naturaleza iba a estar determinada por una idea opuesta a ella misma, sino que lo que, según el mecanicismo, aparece como separado (siendo un término causa y el otro efecto), en un encadenamiento empírico de la necesidad, se encadenaría, en cambio, en el seno de una identidad originaria considerada como primer término y de una manera absoluta. Aunque para Kant no hay en ello ninguna imposibilidad, sino que se trataría de una manera de ver las cosas, sin embargo, el se atiene a una concepción según la cual la Naturaleza está absolutamente dividida, y la actividad que conócela Naturaleza es una facultad de conocer puramente contingente, absolutamente finita y subjetiva, que denomina facultad humana de conocer; y califica de transcendente el conocimiento racional para el cual el organismo, en tanto que razón real, es el principio superior de la Naturaleza y la identidad de lo universal y de lo particular.»[497] Kant admite la imposibilidad de explicar la Naturaleza viviente sin la finalidad, pero, por una parte, dicha finalidad es para él algo externo a la Naturaleza y que sólo pertenece a nuestra reflexión subjetiva; por otra parte, únicamente es concebible en sí por un entendimiento intuitivo que no es el nuestro. Por el contrario, para Schelling, la Naturaleza es un sujeto-objeto, no se halla desprovista de actividad, es fin en sí misma y se debe justamente a lo orgánico la realización ante la consciencia de la sabiduría inconsciente del concepto, del sentimiento de sí misma al que llega la vida animal. Pero este sentimiento de sí misma, esta finalidad inconsciente de la Naturaleza es como un primer reflejo de la razón autoconsciente que se va a encontrar a sí misma parcialmente en él. Lo que Hegel quiere mostrar en este capítulo sobre el concepto de fin es justamente la existencia de la razón en la Naturaleza orgánica, pero también su existencia imperfecta. Un poco más adelante, a la hora de resumir en la *Fenomenología.* todo este proceso, escribirá: «El proceso orgánico solamente es libre en sí, no lo es para sí mismo; en el fin, el ser para sí de su libertad entra en escena, el ser para sí existe como otra esencia, como una sabiduría autoconsciente y que está fuera de ese proceso. La razón observante gira entonces hacia dicha sabiduría, se vuelve hacia el espíritu, hacia el concepto que existe como universalidad o el fin que existe como fin, y su propia esencia se convierte en objeto suyo.»[498] Pueden descubrirse contradicciones entre esas expresiones varias. La Naturaleza orgánica manifiesta una finalidad inmanente, es fin en sí, sabiduría inconsciente; pero al misino tiempo, en el concepto de fin, vuelve a enviar a otra esencia, al espíritu que es sabiduría

---

[496] *Phénoménologie*, I, p. 220 *(Fenomenología,* p. 160).

[497] Este texto es tina interpretación por Hegel de la filosofía kantiana (*Glauben und Wissen*, ed. Lasson, I, p. 256).

[498] *Phénoménologie,* I, p. 283. Sobre la importancia de una finalidad inmanente, de un autodevenir o de un proceso circular, característica de todo su pensamiento, Hegel insiste en el prólogo a la *Fénoménologie* (t. I, p. 20) y se refiere explícitamente a Aristóteles.

autoconsciente. De todas formas, el pensamiento de Hegel es claro: rechaza una concepción puramente matemática de la naturaleza, la de Newton, por ejemplo, y en ese sentido critica la reducción fichtiana de la Naturaleza a algo que se opone pura y simplemente al espíritu, pero se niega también a ver en la Naturaleza la manifestación de la razón verdadera, como propugnaba Schelling o Goethe. Justamente por ello, la razón que se observa y se busca a sí misma se encontrará parcialmente en la Naturaleza, pero sólo parcialmente. La filosofía de la Naturaleza no satisface su necesidad de pensarse a sí misma; lo que ella observa en la naturaleza no es más que un momento de sí misma, y la Naturaleza conduce constantemente al espíritu, como la vida —en el capítulo dedicado al entendimiento— llevaba a la autoconsciencia. En efecto, estamos ante el mismo tema repetido al nivel de un saber de la Naturaleza, un tema que solamente había sido indicado al nivel de la vida y de la toma de consciencia de la vida. Hegel, que en sus trabajos de juventud empezó estudiando los fenómenos humanos y dejó completamente de lado los fenómenos de la vida orgánica, descubre su propia dialéctica en la filosofía de la Naturaleza de Schelling. Por un instante parece que va a adoptarla y, en ese sentido, la mayor parte de la *Realphilosophie* de Jena está dedicada a la investigación del concepto en la filosofía de la Naturaleza de Schelling. Así y todo, se va desembarazando progresivamente de ella y ya en la *Fenomenología* ve más bien en la Naturaleza una caída de la idea, un pasado de la razón, y no una manifestación absoluta de dicha razón. A partir de ese momento, la filosofía de la Naturaleza desempeñará, desde luego, un papel esencial en el sistema hegeliano —el espíritu no puede prescindir de la Naturaleza—, pero ese papel será, al mismo tiempo, subordinado. La Naturaleza nunca será más que lo otro del espíritu y el .espíritu sólo se realizará verdaderamente en el espíritu objetivo, en la historia humana, el arte, la religión y la filosofía. J. Hoffmeister ha señalado claramente esta evolución hegeliana y ha indicado a grandes rasgos la relación que Hegel mantiene con Schelling sobre este punto.[499] Schelling piensa directamente la Naturaleza, mientras que Hegel piensa la Naturaleza a través del saber de la Naturaleza —que es para él la filosofía de la Naturaleza de su época. Así, pues, el sistema hegeliano hubiera sufrido algunas modificaciones si esta filosofía de la Naturaleza hubiese sido sensiblemente distinta, siempre y cuando no fuera un puro mecanismo. «La Naturaleza —decía Novalis— es una mágica petrificación de Dios que se encuentra liberada en el conocimiento.» Pues bien, es precisamente sobre ese conocimiento de la Naturaleza y no sobre la Naturaleza misma hacia donde se dirige la reflexión de Hegel. Y de ahí el carácter conceptual de su dialéctica. Goethe, tan próximo a Hegel en ocasiones, se indignó por la reducción del desarrollo de la Naturaleza a una dialéctica lógica, y en una carta a Seebeck, escrita en 1812, cita el paso del prólogo a la *Fenomenología* dedicado a la sucesión de las formas de la planta, escribiendo: «Es imposible decir algo más monstruoso.» Pero lo que Goethe hizo con la Naturaleza, Hegel lo realizó con la historia humana, que es su verdadero campo. Contrariamente a Schelling, Hegel trata de hallar el concepto, la ipseidad, en la Naturaleza. En mayor medida aún que Schelling, se vio obligado a señalar las diferencias cualitativas en la realización del concepto, diferencias entre la Naturaleza inorgánica y la Naturaleza orgánica, entre la vida vegetativa y la vida animal. Mientras que Schelling trata de hallar por todas partes los niveles de realización de una misma intuición, Hegel es más sensible a las oposiciones cualitativas, oposiciones que tienen una significación principalmente en el campo del para sí y de la experiencia humana. Finalmente, aunque en principio parecía adoptar la filosofía de la Naturaleza de Schelling, Hegel se aleja de ella cada vez más. Al intentar dar a esta Naturaleza una transparencia conceptual, la abandona progresivamente a sí

[499] *Cf.* J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus* (Meiner, Leipzig, 1932), pp. 61 y ss.

misma, ve en ella una caída de la idea. Acaba reduciendo la Naturaleza a su sola manifestación y su espíritu a su ser aparente. Limita cada vez más las importantes ideas de éter, luz, fuego a fenómenos empíricos; excluye las analogías especulativas.[500] La Naturaleza es considerada entonces solamente como ser para otro y su espiritualidad propia desaparece; lo que de aquí resulta es la contingencia de la razón en la Naturaleza. Y dicha contingencia, que es contingencia respecto del sentido, de la idea, y no respecto de tal o cual explicación empírica posible, acaba llevándole a la expresión del concepto en su visión de la Naturaleza. «La Naturaleza es una razón contingente» y por ello aparecerá en el cuadro de conjunto al que llega Hegel al final de este capítulo de la *Fenomenología.*

Pero cuando se considera el ser orgánico, se encuentra en él la primera realización del concepto en la forma de la finalidad, del fin (τελοσ). En realidad el ser orgánico es el fin real, él mismo es su fin —puesto que se conserva a sí mismo en su relación con otro. «Es justamente esta esencia natural en la cual la Naturaleza se refleja en el concepto; y los momentos puestos uno fuera de otro en la necesidad, los momentos de la causa y del efecto, de lo activo y de lo pasivo, están aquí reunidos y reducidos a una unidad. De esta manera aquí no tenemos algo que emerge solamente como *resultado* de la necesidad. Al contrario, precisamente porque ese algo que emerge ha regresado a sí mismo, lo que sucede al final, o el resultado, es tanto el primer término que inicia el movimiento y se presenta a sí mismo como el fin que lo actualiza efectivamente. Lo orgánico no produce algo, sino que lo único que hace es conservarse o, dicho de otra forma, lo que se produce se halla ya presente al mismo tiempo que se produce.»[501] Hemos citado este significativo texto porque contiene lo esencial del pensamiento de Hegel sobre la actividad Ideológica que es el concepto mismo, la autoproducción por sí mismo, el proceso circular en el cual el resultado no emerge solamente como un resultado, sino que lleva de nuevo a un primer término q e en el resultado deviene justamente lo que es. La necesidad deja de ser aquí un vínculo externo, es la inmanencia del sí mismo en su desarrollo, la ipseidad. En este sentido, Kant caracterizaba ya los objetos de la Naturaleza como fines objetivos. «Pero para calificar como fin, como fin natural por consiguiente, lo que se reconoce como producto de la Naturaleza aún tenemos que ir más lejos, si a pesar de ello no hay aquí una contradicción. Diría de entrada que una cosa existe como fin natural si (aunque en un doble sentido) es causa y efecto de ella misma.»[502] El árbol se reproduce a sí mismo en cuanto a la especie y se reproduce como individuo; su idea directriz estaba en el detalle de sus partes, que están organizadas como si el todo fuera inmanente a las partes. Pero aunque Kant consideró posible un entendimiento arquetípico que sería capaz tanto de ir del todo a las partes como de las partes al todo, negó dicho entendimiento al hombre, por lo que la finalidad no es para nosotros más que una explicación inevitable, válida solamente «κατ'ανθροπον» y no «κατ'αληθειαν». La existencia de fines naturales conduce a una máxima del juicio reflexionante que no puede tener valor objetivo: «Para nosotros sólo es permisible esta formula restrictiva: nosotros no podemos concebir y comprender la finalidad que debe servir de base a nuestro conocimiento de la posibilidad interna de muchas cosas en la Naturaleza más que representándonos la Naturaleza y el mundo en general como un producto de una causa inteligente.» Pero entonces el ser vivo organizado y que se organiza a sí mismo no es captado como la presencia del concepto en la Naturaleza, la finalidad no es comprendida verdaderamente como este proceso circular que es un «devenir de lo devenido» y que, en opinión de Hegel, encontramos

---

[500] J. HOFFMEISTER, *Op. Cit.*, p. 77.
[501] *Phénoménologie*, I, p, 217 *(Fenomenología*, p. 158).
[502] KANT, *Crítica del juicio*, trad. Gibelin, p. 180.

en la esencia misma de la razón, en el desarrollo del sí mismo. En el prólogo a la *Fenomenología,* Hegel escribe estas significativas líneas que ponen de manifiesto su proyecto, el movimiento propio de la *Fenomenología:* «Lo que se acaba de decir puede expresarse también de esta manera: la razón es la operación conforme a un fin. El resultado es lo mismo que el comienzo, porque el comienzo es fin. En otros términos, lo efectivamente real es lo que es su concepto, porque la inmediatez como fin tiene el sí mismo o la pura realidad efectiva en él mismo. En tanto que el fin actualizado o lo efectivamente real es movimiento, es un devenir que precede a su despliegue. Pero esta inquietud es el sí mismo.»[503] El devenir del sí mismo, esta mediación de lo inmediato, es sin lugar a dudas la intuición fundamental del hegelianismo. El tránsito de la potencia al acto, determinado por la inmanencia de dicho acto a la potencia,[504] la explicitación de un sentido en análisis intencional, el desarrollo de una verdad ya poseída en sí pero que deviene para sí negando su forma inmediata, fórmulas todas ellas que se encuentran desde Aristóteles hasta el pensamiento contemporáneo, nos ayudan a entrever esta concepción del sí mismo, del concepto que constituye el meollo de la filosofía de Hegel. En todos los casos, la vida y los vivientes que son expresión de aquélla realizan en la Naturaleza la forma aún inmediata del concepto. Se ve entonces cómo el instinto de la razón se encuentra de nuevo a sí mismo en esta vida. «Este instinto se encuentra aquí a sí mismo, pero no se reconoce en lo que encuentra.»[505] El concepto de fin al cual se eleva la razón observante está presente como una realidad efectiva, lo orgánico en la Naturaleza —y, al mismo tiempo, dicha realidad efectiva es el concepto del que nosotros tenemos consciencia—, pero la razón observante no se alcanza a ella misma porque inmediatamente no ve más que una relación externa. Los términos relacionados, el individuo vivo y su medio, o los órganos en su mutua relación, son inmediatamente independientes, pero su operación tiene un sentido distinto del que tenía para la percepción sensible. Se trata, efectivamente, de la astucia de la razón de la que Hegel hablará más profundamente en el caso de la historia. La necesidad está escondida en lo que sucede y sólo se mostrará el final. En el movimiento de su operación lo orgánico se alcanza a sí mismo. Entre lo que es y lo que busca no hay más que la apariencia de una diferencia y «así es concepto en él mismo»,[506] De la misma manera está constituida la autoconsciencia: «En la observación de la Naturaleza orgánica no halla sino esta esencia, se encuentra como una cosa, como una vida»; pero, en tanto que escindida en consciencia de lo otro y autoconsciencia, encuentra el fin y la cosa y no llega a ver lo uno en lo otro. Al caer para ella inmediatamente fuera de la cosa, el fin vuelve a llevar a un entendimiento, y como ese fin es al mismo objetivo, presente para ella como una cosa, escapa a su consciencia y le parece que tiene su sentido en *otro* entendimiento. El instinto de la razón, por tanto, no puede ver la razón misma en la vida orgánica. Todo este proceso es una crítica del kantismo, el cual reconoce la realidad de los fines en la Naturaleza pero que separa el fin de lo real y sitúa para nosotros la explicación teleológica en un entendimiento que no es el nuestro. La Naturaleza no es aprehendida entonces como un primer reflejo de la razón: «El espíritu que tiene consciencia de sí mismo puede reconocerse en la Naturaleza y regresar a él. Esta reconciliación del espíritu con el concepto es su verdadera liberación, su redención. La manumisión del espíritu del yugo de la materia y de la necesidad es la idea de la filosofía de la Naturaleza. La finalidad de estas

[503] *Phénoménologie.* I, p. 20 *(Fenomenología,* p. 17).
[504] Hegel dice: «Lo Inmóvil que al mismo tiempo es motor; de esta manera lo inmóvil es sujeto» (I, p. 20).
[505] *Phénoménologie,* I, p. 219 *(Fenomenología,* p. 160).
[506] *Phénoménologie*, I, p. 219 *(fenomenología,* p. 161).

lecciones era dar una idea de la Naturaleza y forzar a este Proteo a revelarse en su forma verdadera, encontrar en el mundo entero la imagen de nosotros mismos, hacer ver en la Naturaleza la libre reflexión del espíritu; en una palabra: reconocer a Dios, no en la íntima contemplación del espíritu, sino en su existencia inmediata y sensible.»[507]

Externo e interno. La observación ha pasado desde las cosas inorgánicas, que se han mostrado como momentos de un proceso, como términos de una ley, hasta el ser orgánico, en el cual «la Naturaleza se refleja en sí misma». Esta reflexión en sí misma de la Naturaleza es la existencia del concepto, que anteriormente era el vínculo de los momentos de la ley. Por eso capta en el ser vivo la verdadera necesidad, y dicha necesidad se le ofrece como un nuevo objeto: el concepto de fin o la finalidad. Hemos visto cómo Kant, que reconocía esa finalidad en la Naturaleza viviente, se mostraba en cambio incapaz de pensarla en ella y debía superar a la vez la Naturaleza y el entendimiento humano para realizar el concepto de fin; lo que la nueva observación va a rechazar es justamente esa superación, esa proyección efectuada por el entendimiento fuera de la Naturaleza. Sin embargo, mantendrá la oposición entre la realidad efectiva y el concepto, como en el kantismo, y solamente intentará darle una forma accesible a su manera de proceder. En efecto, la observación «sólo busca los momentos en la forma del ser, y de la permanencia y, como la totalidad orgánica consiste esencialmente en no tener y en no dejar encontrar en ella los momentos bajo esta forma estática, la consciencia transforma la oposición en una oposición tal que esté conforme con su punto de vista».[508] Mientras que Kant separaba el concepto de fin y la realidad efectiva, la finalidad y el organismo dado en la Naturaleza, ahora se nos ofrece una nueva actitud de la razón observante. Uno de los términos se presentará a la observación como lo interno y el otro como lo externo. La ley que va a buscar la razón observante será entonces de un nuevo tipo y se enunciará así: *Lo externo es la expresión de lo interno.*

Puede parecer un tanto fastidioso seguir en este punto el desarrollo del pensamiento hegeliano. Su crítica apunta a una filosofía de la Naturaleza que ya no es la nuestra. Insiste bastante ampliamente, e incluso burdamente, sobre lo que considera errores de la ciencia de su época, lo cual no incita precisamente al lector contemporáneo a seguirle. Sin embargo, nuestra tarea quedaría incompleta si no intentáramos explicar por encima lo que esta crítica significa para él, así como justificar, si es posible, el puesto que le dedica en esta *Fenomenología.* Señalemos, una vez más, el encadenamiento de los objetos de la razón observante. Cada uno de ellos es el resultado y la condensación de la experiencia precedente. Así, la ley establecida por el entendimiento con relación entre las materias inorgánicas presenta su unidad inmanente en lo orgánico, pero dicha unidad captada como concepto universal del fin, de la finalidad, se halla desvinculada de la actividad concreta del organismo. Los dos términos son entonces considerados como dos realidades concretas observables, lo interno y lo externo. Lo interno no es ya «un substrato suprasensible de la Naturaleza», sino que se ha hecho observable para él mismo. «Lo interno en tanto que tal debe tener un ser externo y una figura lo mismo que lo externo en tanto que tal; en efecto, lo interno es él mismo objeto o él mismo puesto como ente y como presente para la observación.»[509] Lo interno es el concepto de la vida orgánica dado a la razón observante; lo externo es esa misma vida en el elemento del ser, como conjunto de las formas vivas o como sistemas anatómicos. Sin duda la presencia externa de lo

---

[507] Este texto de Hegel es citado por ARCHAMBAUT, *Hegel,* p. 27 («Collection des grands philosophes français et étrangers»). *Cf.* igualmente *Enciclopedia,* ed. Lasson, V, p. 211.
[508] *Phénoménologie,* I, p. 222 *(Fenomenología,* p. 162).
[509] *Phénominologie,* I, p. 223 *(Fenomenología,* p. 163).

interno puede parecer paradójica, pero resulta de la actitud misma de la observación que quiere hallar su objeto como objeto dado. Así, pues, aceptemos esta nueva oposición o veamos lo que de ella resulta.

Lo interno es el concepto orgánico, pero la observación no podrá examinarlo como concepto y, por consiguiente, no llegará a captarlo en una forma adecuada. Lo interno se presentará con la forma universal de los tres momentos que Kielmeyer y luego Schelling distinguían en el ser orgánico: la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción. Primero en su *Realphilosophie* de 1803-1804 y luego en la de 1805-1806,[510][511] Hegel insistía particularmente sobre ellos; son los tres momentos del concepto del ser orgánico, un ser que es su fin en sí mismo, y resultan de esta autofinalidad. El viviente es reflexivo en sí, disuelve el ser inorgánico en su fluidez universal. Tal es el momento de la sensibilidad que anuncia y la función teorética. Pero el viviente no sólo se refleja en sí mismo, sin lo cual sería ser muerto y pura pasividad, sino que al mismo tiempo se dirige contra lo otro. Justamente esta capacidad de acción o de reacción es lo que se denomina su irritabilidad, lo que más tarde será la función práctica. Esas dos propiedades son momentos del concepto, una se debe a la otra, una está en otra; su oposición conceptual es cualitativa. El ser orgánico completo —Hegel distingue aquí lo vegetal y lo animal— se refleja en su acción sobre otro y opera en su propia reflexión. Por consiguiente, la unidad dialéctica de esos dos momentos es la reproducción: «La reproducción es la acción de este organismo total reflejado en sí, su actividad como fin en sí o como género *(Gattung),* actividad en la cual, por tanto, el individuo se repele a sí mismo, o bien reproduce, engendrándolas, sus partes orgánicas, o bien reproduce al individuo en su totalidad.»[512]

El proceso de lo orgánico contra lo inorgánico, la asimilación y el proceso de conservarse a sí mismo, la autoproducción, sólo cobran su sentido cabal en el movimiento de la generación, que es esencial para la vida y que está en el fondo de toda esta filosofía de la vida. El individuo vivo, tal como nos lo presenta la *Rcalphilosophie* de Jena, es lo universal con respecto a los elementos inorgánicos cuya concepción insconciente representa (idealiza los elementos, es su unidad negativa). Así se pone a sí mismo para sí y se conserva. Pero esta conservación de sí mismo es a la vez universal, y el individuo vivo se .supera en el proceso de la generación; es él mismo siendo universal, siendo la vida y no tal viviente determinado. Por eso, como idea infinita, tras haber asimilado el ser inorgánico, el individuo mismo se comporta frente a sí mismo como si fuera lo otro, se divide y se opone a sí mismo. Eso es lo que se realiza concretamente con la diversificación de los dos sexos. «La idea de la individualidad orgánica es género, universalidad, es para sí misma infinitamente un otro y justamente en este ser otro es ella misma.» «El individuo es la idea y existe solamente como idea. Así, pues, en el propio individuo radica la contradicción de ser esta idea y al mismo tiempo otra cosa distinta de la idea.»[513] De aquí que el individuo vivo sea impulso constantemente insatisfecho; siempre va más allá de sí mismo hasta la supresión de su propia determinación, que conduce al ciclo de las generaciones. En su filosofía de la Naturaleza, y particularmente en su filosofía de lo orgánico, Hegel se

---

[510] Como es sabido, la crítica filosófica hegeliana distinguía entre una *Real-philosophie I* (el curso de 1803-1804) y una *Realphilosophie II* (el curso de 1805-1806). Tal distribución ha sido puesta en duda en la «Advertencia preliminar» a la edición de las Lecciones de 1805-1806 aparecida recientemente: HEGEL, *Ienenser Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte aur Philosophie der Natur und der Geist von 1805-1806.* Hamburgo, Félix Meiner, 1968 De acuerdo con esa edición, no existiría realmente una *Realphilosophie* I (la de 1803-1804). *(N. del t.)*

[511] HEGEL, *S. Werke,* ed. Lasson *(Fenomenología,* p. 163), tomos XIX y XX.

[512] *Phónoménologie,* I, p. 224 *(Fenomenología,* pp. 162-163).

[513] *Realphilosophie* (HEGEL, S. *Werke,* ed. Lasson, t. XIX, p. 130).

eleva a veces —a costa de la torpeza conceptual— a una visión profunda de la vida; así, por ejemplo, en esa idea de la inseparabilidad del individuo y del género o en la de la enfermedad, donde lo universal se manifiesta para el propio viviente, en él, de suerte que el hombre será considerado como «el animal enfermo».[514]

En la *Fenomenología* no se trata tanto de la filosofía conceptual de la Naturaleza como de una crítica de la forma en la cual la razón observante toma los momentos del concepto. En efecto, en lugar de ser consideradas como momentos de una dialéctica, sensibilidad, irritabilidad y reproducción se toman como propiedades generales observables cuyas leyes se busca. Una de esas leyes resulta de una comparación entre la sensibilidad y la irritabilidad: variarán en razón inversa, de manera que a una mayor sensibilidad corresponderá una irritabilidad menor, e inversamente. Sin embargo, Hegel se esfuerza en poner de manifiesto la falta de significación de semejante ley. Al ser dos momentos del concepto orgánico, irritabilidad y sensibilidad se corresponden como un número positivo y un número negativo, como los dos polos de un imán. Su relación es cualitativa y cuando se la traduce en una forma cuantitativa, se da una tautología o se pierde de vista al propio ser orgánico. «Su oposición cualitativa característica se convierte así en magnitud y entonces se originan leyes de la especie del tipo de aquella según la cual sensibilidad c irritabilidad varían en razón inversa a su magnitud, de manera que cuando una aumenta, la otra disminuye o, para decirlo mejor, tomando la misma magnitud como contenido, la magnitud de una cosa aumenta cuando su pequeñez disminuye.»[515] La crítica de Hegel es aquí una crítica de la categoría de cantidad y sin duda, más precisamente, de la filosofía de Schelling, quien, en opinión de Hegel, al ser incapaz de pensar las oposiciones cualitativas, trata de encontrar en forma de potencias o grados una misma intuición absoluta en todo lo real. La cantidad es la determinación indiferente. Traducir cuantitativamente lo real significa borrar las oposiciones cualitativas, hacer desaparecer el concepto en provecho de la diferencia indiferente y, por tanto, quedarse en la identidad homogénea que no llega a distinguirse ni a oponerse en ella misma.

La filosofía conceptual de Hegel, su dialéctica, se opone a una filosofía matemática de lo real no solamente en el sentido de Newton sino también en el sentido de Schelling, que sacrifica la diversidad cualitativa a las *potencias* de la intuición absoluta. En el prólogo a la *Fenomenología* Hegel insiste sobre el carácter no conceptual de la matemática. «Pues lo que está muerto, al no poder moverse por sí mismo, no llega a la diferenciación de la esencia ni a al oposición o desigualdad esencial y, por tanto, tampoco alcanza el tránsito de lo opuesto a lo opuesto, el movimiento cualitativo e inmanente, el automovimiento. En efecto, lo que la matemática toma en consideración es únicamente la magnitud, la diferencia inesencial.» En vez de intentar comprender la Naturaleza con la ayuda de las diferencias de magnitud, lo que Hegel quiere es introducir la diferencia conceptual en el seno misino de las matemáticas. «Lo que escinde el espacio en sus dimensiones y determina las conexiones entre ellas y en ellas es el concepto. Pero la matemática hace abstracción de ello, no toma en consideración, por ejemplo, la relación entre la línea y la superficie y cuando compara el diámetro del círculo con la circunferencia choca contra su inconmensurabilidad, contra una relación verdaderamente conceptual, contra un infinito que escapa a la consideración matemática.»[516]

Lo que puede sorprendernos es que dicha crítica no se dirija solamente contra Newton, como en la tesis de Hegel sobre las órbitas de los planetas, sino también

[514] *lbid.*, p. 186. «La enfermedad del animal es el devenir del espíritu».
[515] *Phénoménologie*, I, p. 227 (*Fenomenología*, p. 164-165).
[516] *Phénoménologie*, I, p. 39 *(Fenomenología*, p. 31).

contra Schelling, cuya filosofía de la Naturaleza solemos considerar cualitativa. En realidad, Schelling no supo utilizar la cualidad puesto que no llegó a expresarla dialécticamente o conceptualmente —que para Hegel quiere decir lo mismo. Por eso se quedó en una intuición fundamental de la razón y de la Naturaleza y no concibió las verdaderas diferencias como diferencias conceptuales en dicha Naturaleza. Su filosofía de la Naturaleza, como filosofía de las potencias y no del concepto, es aún una filosofía de la diferencia indiferente o de la magnitud. Lo que constituye la dificultad de los textos de la *Fenomenología* que ahora estudiamos es la variedad de intenciones del propio Hegel. Por una parte, sigue un camino que conduce progresivamente a la razón observante desde la observación de las cosas inorgánicas a la observación del todo de la Naturaleza y luego a la de la misma autoconsciencia; por otra parte, pone de manifiesto el carácter imperfecto de esta observación que fija en el ser lo que observa y reduce el devenir a una realidad permanente; finalmente, aprovecha para denunciar los errores de una determinada filosofía de la Naturaleza y, tal vez, incluso de toda filosofía de la Naturaleza que pretenda expresar adecuadamente lo absoluto en la Naturaleza.

De hecho, las leyes que ponen en relación entre sí a la sensibilidad y a la irritabilidad como términos distintos se muestran vanas precisamente porque esos momentos no son distintos, sino que son únicamente momentos de un concepto. Igualmente, las leyes que pretendieran hacer corresponder los momentos orgánicos de lo interior con sistemas anatómicos externos también serían vanos. Se podría pensar en relacionar la sensibilidad en general con el sistema nervioso, la irritabildad con el sistema muscular, la reproducción con los órganos reproductivos correspondientes, en definitiva, relacionar las funciones orgánicas con los órganos anatómicos. Pero las funciones orgánicas importantes sobrepasan los sistemas particulares, no tienen una delimitación comparable a la que se puede atribuir a una parte de la exterioridad: «Lo esencial de lo orgánico —dado que esto es en sí lo universal— consiste más bien en tener esos momentos con una forma igualmente universal en la realidad efectiva, es decir, consiste en tenerlos como procesos que lo penetran todo y no consiste en proporcionar una imagen de lo universal en una cosa aislada.»[517] Además, la anatomía sólo toma en consideración el cadáver y no el viviente; lo que permite delimitar sus sistemas es más bien la filosofía y no a la inversa. Dejar de considerar los óiganos como partes de un todo significa privarles de su ser propio, de su ser orgánico. Así, pues, la ley a que pretende llegar la razón observante según la cual *lo externo sería la expresión de lo interno* aparece como inaccesible en virtud de la Naturaleza del propio ser orgánico. En efecto, este ser no presenta lados distintos que puedan corresponderse; cada una de sus partes es tomada en el movimiento de su resolución. Todo el ser orgánico es movimiento y tránsito de una determinación a otra, va es concepto y no cosa. A ello se debe el que aquí no sea posible el establecimiento de leyes —ni siquiera del tipo de «lo externo expresa lo interno».

Hegel nos da acerca de esto una explicación más amplia al volver a tratar de la significación de la ley. Al establecer sus leyes el propio entendimiento era el tránsito de una determinación a otra. El movimiento estaba en él cuando iba de lo universal a lo singular, de la esencia a la exterioridad, pero ese movimiento que es el movimiento de conocer se ha convertido ahora en su objeto. Lo que ve en la vida es el mismo movimiento del conocer en su universalidad. Los momentos de la ley no son ya determinaciones fijas, sino que inmediatamente una pasa a la otra y la unidad orgánica no se puede dividir en determinaciones aisladas. Por eso el entendimiento solamente habla aquí de una *expresión* de lo interno por lo externo, expresión que deja idéntico el

[517] *Phénoménologie*, I, p. 232 (*Fenomenología*, p. 168).

contenido y conduce en realidad a una distinción formal, es decir, a una distinción que no es una. «El entendimiento ha capeado aquí el pensamiento mismo de la ley, mientras que antes solamente buscaba leyes cuyos momentos surgiesen ante él con un contenido específico,»[518] Con una formulación más oscura Hegel escribía en la *Realphilosophie:* «La vida no es concebible a partir de otra cosa..., es el mismo conocer existente. El conocer no se conoce por medio de otra cosa, sino por sí mismo, y nosotros conocemos lo orgánico justamente cuando sabemos que es esta unidad o el conocer existente.»[519] El proceso del conocer es propiamente una vida, y la vida es la existencia del conocer; lo que la razón observante contempla en ese rebasamiento de la ley es ella misma como objeto en la forma de la vida.

Sin embarco, cuando la observación quiere descubrir leyes a toda costa, borra las diferencias conceptuales y vuelve a las diferencias indiferentes, a las series numéricas. Dichas series numéricas —la escala de los seres vivos que Schelling hacía corresponder con el nivel de desarrollo de las fuerzas orgánicas— nos llevan al examen de lo externo de lo orgánico considerado en, sí mismo.[520] Lo externo es el sistema de la vida organizándose en el elemento del ser, y este sistema da origen a la multitud de los seres vivos desde los seres menos diferenciados hasta los más desarrollados. Si antes lo interno era el movimiento del concepto, ahora es «lo interno propio de lo externo». Por una parte, el ser vivo es para otro y, por otra parte, está reflejado en sí mismo: «La esencia orgánica efectiva es el término medio que pone en conexión el ser para sí de la vida con lo externo en general, o con el ser en sí.»[521] Pero este ser para sí es la unidad infinita que no tiene contenido y se da su contenido en la figura externa —lo que aparece en esta figura externa como su proceso. La unidad negativa es también la sustancia de todos los seres vivos. «Este concepto o esta pura libertad es una vida única e idéntica aunque la figura o el ser para otro pueda dirigir aquí y allá juegos múltiples y variados.»[522] Entre esta pura vida, substancia de la multiplicidad de las formas vivientes, y las propias formas no hay conexión necesaria. «A este río de la vida le es indiferente la naturaleza de las ruedas que él hace girar.»[523][524] Por eso solamente Se puede expresar la multiplicidad de las formas vivas relativas a la unidad de la vida de una manera indiferente. Se puede subsumir a los vivientes en la vida en general por medio del número: «El número es el término medio de la figura que enlaza la vida indeterminada con la vida efectivamente real, simple como aquélla y determinada como ésta. Lo que en aquélla, lo interno, sería como número, debería ser expresado a su modo por lo externo como una realidad efectiva multiforme, como tipo de vida, como color... en general, como la multitud total de las diferencias que se desarrollan en la manifestación.»[525] La vida universal sólo se expresa en la serie de estas figuras en una forma contingente. La vida, dirá Hegel más adelante, no tiene historia de verdad. Está claro que Schelling intentó considerar la serie de los vivientes como el progresivo desarrollo de una misma y única vida, pero esa gradación cuantitativa que haría corresponder a un número, una potencia de la vida, con las diferencias presentes en la exterioridad obliga a perder el fenómeno cualitativo, las diferencias conceptuales que,

---

[518] *Phénoménologie*, I, p. 233 *(Fenomenología,* p. 169).
[519] *Realphilosophie, op. cit.*, XIX, p. 134.
[520] SCHELLING, S. W., 1856. I, p. 387.
[521] *Phénoménologie*, I, p. 236 *(Fenomenología,* p. 171).
[522] *Phénoménologie*, I, p. 237 *(Fenomenología,* p. 172).
[523] *«A ce fleuve de la vie est indifférente la nature des roues qui'il fait tourner.»* La traducción que da Roces de este paso de la *Fenomenología* es como sigue: «A este río de la vida le es indiferente cuál sea la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas» *(Fenomenología,* pág. 172). *(N. del t.)*
[524] *Phénoménologie*, I, p. 237 *(Fenomenología,* p. 172).
[525] *Phénoménologie*, I. p. 238 *(Fenomenología*, p. 172).

por lo demás, no encuentran su adecuada traducción en esta vida exteriorizada. El punto esencial sobre el cual volverá a tratar Hegel en la visión final que va a dar de la Naturaleza es la imposibilidad de una filosofía de la vida como filosofía del concepta que se niega y se conserva en su desarrollo. La consciencia sólo tiene una historia y presenta el género, el concepto para sí. Sólo podía escribirse una *Fenomenología del espíritu,* y no una fenomenología de la vida, que únicamente conduciría a diferencias indiferentes. Lo que Hegel condena es una filosofía de la vida como será más tarde la de Bergson en *L'evolution créatrice; y* lo que opone a ello es una filosofía de la consciencia y del espíritu como la que presenta en esta obra de 1807. Señalemos de pasada que no es válido criticar a Hegel acusándole de qué deja de lado a las ciencias empíricas, puesto que lo que aquí le interesa es solamente el *sentido* de esas ciencias, el significado que tienen para la filosofía. Al elevarse al concepto de fin, la razón observante había entrevisto la finalidad en la vida como sentido de la vida. Pero, aunque ese sentido está presente en la vitalidad orgánica, vuelve a llevar a la consciencia que es la única que lo manifiesta; e igualmente, la totalidad de la Naturaleza sólo podrá presentar a la razón un reflejo inconsistente de ella misma.

Antes de reunir en una visión global todo este saber de la Naturaleza, Hegel insiste sobre la Naturaleza inorgánica, pues en realidad la observación de lo orgánico como exterioridad es un retorno a la Naturaleza inorgánica. En la Naturaleza inorgánica se puede intentar formar una serie de cuerpos siguiendo una gradación continua. Schelling, por ejemplo, había intentado una génesis ideal de los cuerpos inorgánicos de acuerdo con la relación de sus pesos específicos y otras propiedades; pero también eso es una vana tentativa: «El intento de hallar series de cuerpos que, siguiendo el paralelismo simple de los dos lados, expresaran la Naturaleza esencial de los cuerpos por mediación de la ley de la relación de esos lados, debe ser considerado como un pensar que no conoce su propia tarea ni los medios para realizarla.»[526]

Schelling distinguía el peso específico de las demás propiedades. El peso específico, cociente del peso por el volumen, expresa un cierto grado de llenura del espacio. En su filosofía de la Naturaleza, Kant consideraba dinámicamente dicha llenura. En vez de una materia homogénea con vacíos que explicarían la diversidad aparente de los cuerpos, pensaba la llenura como grado dinámico. Así, pues, el peso específico de un cuerpo pondría de manifiesto el ser para sí de dicho cuerpo, su interioridad, respecto a la atracción general válida para todos los cuerpos; pero esa interioridad se ofrece aquí a la observación, es una propiedad yuxtapuesta a las otras; se la mide y expresa como un número. Podríamos pensar, por consiguiente, en clasificar los cuerpos de acuerdo con sus pesos específicos, intentando que esta propiedad esencial que expresa el ser para sí del cuerpo se correspondiese con multitud de otras propiedades. Entre esas otras propiedades hay una que parece tener una importancia particular, la cohesión, es decir, la resistencia que el cuerpo opone ante las modificaciones externas. Si la densidad de un cuerpo constituye su ser para sí, la cohesión constituiría su ser para sí en el ser otro. De está manera la densidad sería como la sensibilidad, la cohesión como la irritabilidad. Sólo que el cuerpo inorgánico no se conserva a sí mismo en su alteración como hace el ser vivo. Por lo tanto, la cohesión no es más que una propiedad común, el grado de resistencia que el cuerpo tiene ante las modificaciones. En el ser inorgánico, todas esas propiedades están yuxtapuestas, son indiferentes unas a otras y su dispersa multiplicidad contradice la posibilidad de una verdadera comparación conceptual de los cuerpos. Así, pues, cualquier génesis ideal de los cuerpos que haga corresponder el peso específico con las

---

526 HEGEL, *Phénoménologie,* I, p. 242 *(Fenomenología,* p. 175).

otras propiedades múltiples y mutables parece imposible.[527]

La razón en la Naturaleza. De lo dicho se desprende que lo interno y lo externo se presentan de forma distinta en el caso del ser inorgánico y en el caso del ser orgánico. En el primer caso, lo interno es una propiedad junto a otras; en el segundo caso, lo interno o el ser para sí es en sí universal, es género —unidad del ser para sí y de la negatividad.[528] Lo orgánico no presenta su ser para sí, su singularidad, en el elemento del ser, sino que dicha singularidad es en sí universal. El ser vivo no muestra su esencia como una determinación externa sino que supera toda determinación, es vida, o sea, singularidad universal. Sin embargo, la singularidad universal no se desarrolla por sí misma en la vida. Solamente se halla presente en el movimiento negativo que trasciende toda determinación. La vida universal, el género, se expresa en vivientes singulares que no son géneros para ellos mismos, sino, solamente *en sí.* A la inversa, el todo de la naturaleza inorgánica, considerado como un todo —la tierra, sus zonas, sus climas, etc.,— constituye un individuo universal pero falto de la singularidad viviente. Apresado entre esos dos extremos, el género, que se especifica en especies y el individuo universal, y la tierra, que obra sobre él, el individuo singular no es más que una expresión imperfecta de la vida, todavía no es la consciencia que contiene y desarrolla en sí todos estos momentos, la consciencia que es la única singularidad universal *para sí.*

De esta manera, la vida como universal se manifiesta o bien como lo interno del ser vivo sin expresión propia, el proceso de su vida que llega a negarle en la producción ininterrumpida de otros vivientes, o bien como una multiplicidad de especies formales. Si lo universal conservara sus momentos, si los presentase en un desarrollo dialéctico como la autosuperación por sí mismo, entonces sería lo universal concreto, la consciencia humana.

Pero no es eso lo que ocurre con el fenómeno de la vida. La vida se realiza fuera del género en distintas especies y esta especificación conduce a gradaciones numéricas, pero las mismas especies dependen del medio terrestre. La tierra modifica la organización de los seres vivos, que así es resultado de un doble proceso: «La operación del género se convierte en una empresa completamente limitada a la que el género puede dar un impulso sólo en el seno de estos potentes elementos, operación que, interrumpida en todas partes por su violencia sin freno, está llena de lagunas y de fracasos.»[529] Por un lado, las series que el género intenta establecer fuera de sí, en el elemento del ser indiferente, en forma de especies particulares; por otro, la incesante actividad del medio externo; entre los dos, el viviente singular que es en sí un universal —unidad del ser para sí y de la negatividad— pero que sólo presenta dicha unidad en el movimiento de su vida, en un desarrollo que constantemente vuelve a empezar y no llega a ser universal, unidad para sí mismo. La vida no tiene historia: «Desde su universal se precipita inmediatamente en la singularidad del ser ahí y los momentos unificados en esta realidad efectiva producen el devenir como un movimiento contingente.»

Así, pues, la razón que se quiere encontrar en esta Naturaleza no llega a verse como vida en general.[530] En todas partes halla huellas del concepto, inicios de leyes, «pero continúa estando en el punto de vista de la Naturaleza».[531] Una filosofía de la Naturaleza «atendida como vida orgánica o bien se queda en la intuición inefable de un todo de la vida o bien en una multiplicidad de seres vivos, de especies externas entre sí.

---

[527] *Phénoménologie,* I, p. 241 *(Fenomenología,* p. 174).
[528] *Phénoménologie,* I, p. 243 *(Fenomenología,* p. 176).
[529] *Phénoménologie.* I, p. 246 *(Fenomenología,* p. 178).
[530] *Phénoménologie,* I, p. 247 *(Fenomenología,* p. 178).
[531] *Phénoménologie,* I, p. 248 *(Fenomenología,* p. 179).

La vida orgánica no es, como la vida del espíritu, una historia que unifica la singularidad y la universalidad en una singularidad universal. Justamente por eso, el instinto de la razón que se busca a sí mismo en el ser debe abandonar la observación de la Naturaleza orgánica para pasar a la observación de la autoconsciencia humana.

III. La observación de la individualidad humana

Las ciencias del hombre. La razón observa el mundo para justificar la convicción todavía instintiva de que el mundo la expresa a ella misma; de esta manera se ve llevada de objeto en objeto. El instinto de la razón está en la base de las ciencias empíricas que se constituyen progresivamente yendo de la Naturaleza hasta el hombre. Pero este empirismo que da al «yo vacío» un contenido positivo está viciado por la actitud adoptada. La razón observa, es decir, inmoviliza y fija el contenido que pretende captar. «La observación no es el saber mismo ni le conoce. Al contrario, invierte la Naturaleza del saber al darle la figura del ser.»[532] Busca vanamente en «una cosa aislada una imagen de lo universal» y, por tanto, no llega a comprender la vida ni el pensamiento.

Cuanto más se eleva la razón observante, más lejos queda de su objeto. Descripción y clasificación de las cosas corresponden a una cierta lógica del ser que es bastante conveniente a las existencias elementales. Pero la lógica de la esencia y la del concepto rebasan la observación. Aquí habría que concebir en vez de observar, es decir, captar en el contenido mismo el movimiento de la inteligencia, la producción y no el producto. Pero este movimiento escapa por Naturaleza a la observación, la razón observante es justamente este movimiento —la necesidad— atando enuncia leyes de la Naturaleza «cuyos momentos son cosas que al mismo tiempo se comportan como abstracciones»;[533] sin embargo, el movimiento que ella es no es para ella. La misma razón es el concepto de estas cosas determinadas que forman los términos de la ley y sólo considerando la vida orgánica esta necesidad deviene para ella un objeto específico.

Ello no obstante, al devenir objeto, la vida se fija para la observación. Su principio es ahora «lo externo expresa lo interno», y ese principio pondrá de manifiesto su vanidad principalmente en la observación de la individualidad humana. En ese campo se verá mejor que en otros que lo interno y lo externo no pueden ser considerados como dos determinaciones fijas idénticas y distintas a la vez. Con ello se medirá la ambigüedad del verbo «expresar» que sustituye a la relación de los diversos momentos de la ley y la ilusión que consiste en poner aquí un interior para sí y allá un exterior igualmente para sí. Es justamente en la Fisiognómica y en la Frenología, dos falsas ciencias muy en boga por aquella época, donde Hegel va a denunciar las inaceptables consecuencias de este principio.

Antes de insistir ampliamente sobre esos estudios de la expresión de la individualidad humana y de la correspondencia de los movimientos de la autoconsciencia con la forma del cráneo, Hegel se detiene un momento en la Lógica —formal y transcendental— y en la Psicología. Hace de ellas una crítica severa pero breve. Uno puede extrañarse no sólo de esta crítica puramente negativa, sino también de la brevedad del análisis. Incluso parece que hay aquí una especie de desequilibrio en la economía de la obra hegeliana. ¿Por qué dedica tan menguado espacio a las leyes del

[532] *Phénoménologie*, I, p. 251 (*Fenomenología*, p. 181).
[533] *Phénoménologie*, I, p. 249 (*Fenomenología*, p. 180).

pensamiento y a la observación de la consciencia operante (psicología) después de los amplios análisis sobre la ciencia de lo orgánico y la ley de Kielmeyer, antes de los no menos amplios sobre la Fisiognómica y la Frenología? Se ha dicho que en el momento en que escribía este capítulo, Hegel ignoraba aún las dimensiones exactas de su introducción a la filosofía especulativa. Si la *Fenomenología del espíritu* hubiera debido detenerse en la razón individual, en la observación de la Naturaleza inorgánica y orgánica, habría conducido a una lógica especulativa que apareciera paralelamente a esta observación. Entonces hubiera sido suficiente con denunciar la impotencia de la observación a la hora de comprender el saber, para anunciar una nueva lógica. En efecto, Hegel escribe: «Bastaría con haber indicado, en los términos generales del problema, la falta de validez de lo que se llama leyes del pensamiento. Un desarrollo más preciso corresponde a la filosofía especulativa, en la cual tales leyes se muestran como lo que en verdad son, es decir, como momentos singulares que desaparecen y cuya verdad es solamente el todo del movimiento pensante, el saber mismo.»[534] A la hora de tratar sobre la redacción de la *Fenomenología* nos vemos obligados a hacer conjeturas más o menos verosímiles. Parece que Hegel hubiera ido tomando consciencia de la amplitud de su introducción a la Ciencia y que dicha introducción hubiera devenido, tal vez a costa del proyecto inicial, una totalidad de los fenómenos espirituales y no ya solamente una critica negativa que condujera inmediatamente a su lógica y a la filosofía especulativa en general. Sea como fuere, la crítica de una lógica que toma en consideración las leyes del pensamiento puro o los conceptos generales en su estado de aislamiento, sin ver sus momentos en la unidad del pensamiento, está presentada aquí como si la misma lógica de Hegel debiera seguir inmediatamente y sustituir esa falsa concepción del «pensamiento puro» por una nueva concepción del *logos.*[535] Igualmente, la crítica de una psicología —estudio de la autoconsciencia operante— se hace como si anunciara una nueva filosofía del espíritu en la cual las facultades de dicho espíritu no fueran consideradas en su estado de separación sino en su desarrollo dialéctico. «La psicología tiene que llegar, por lo menos, hasta asombrarse de que en el espíritu puedan juntarse como en un saco tantas cosas contingentes y heterogéneas entre sí, tanto más cuanto que dichas cosas no se desvelan como cosas inertes y muertas, sino como procesos inquietos e inestables.»[536]

La lectura de este capítulo da la impresión, por lo tanto, de que Hegel quiere sustituir una lógica formal inorgánica por su lógica ontológica y una psicología todavía empírica por una filosofía del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto; pero sin duda cogido por su propio desarrollo va a verse obligado a mostrar en la misma *Fenomenología* cómo la razón individual observante debe pasar a ser razón práctica, cómo esta razón práctica individual sólo cobra sentido a partir de una tarea común que supera la individualidad, una comunidad de autoconsciencias; así, pues, pasará inevitablemente de la razón al espíritu, desarrollando considerablemente esta introducción al saber absoluto e incluyendo en ella toda una filosofía del espíritu.

---

[534] *Phénoménologie,* I, p. 251 *(Fenomenología,* p. 181). Sobre la composición de la *Fenomenología, cf.* en la presente obra I parte. cap. III: «Estructura de la Fenomenología».

[535] Como había hecho Fichte, Hegel funda la lógica formal (el principio de identidad A = A) sobre la lógica trascendental: «El yo se pone como yo, o yo = yo.» La lógica hegeliana es el pensamiento que se piensa; tiene, pues, un contenido: el *logos.* En la *Fenomenología* Hegel indica en unas cuantas líneas esta concepcíón de la *forma:* «Este contenido es esencialmente la forma misma..., lo universal separándose en sus momentos puros», p. 250 *(Fenomenología,* p. 15).

[536] *Phénoménologie,* I, p. 253 *(Fenomenología,* p. 182). En la *Realphilosophie* de Jena, Hegel trata de prestar una filosofía del espíritu como un desarrollo de la intuición, de la memoria, de la imaginación, del lenguaje, etc. No se trata de facultades yuxtapuestas, sino de una dialéctica concreta que él expresa el movimiento del sí mismo.

El tránsito de la vida a la autoconsciencia, que efectúa la razón observante, es un pasaje esencial en el hegelianismo. Lo hemos estudiado ya a propósito de la autoconsciencia y de la génesis del concepto, hemos vuelto a insistir sobre ello a propósito de la imposibilidad de la razón para captarse a sí misma en la vida.[537] La vida sólo existe por los vivientes, que son ejemplos *(Beispiel)* de la vida universal. En ellos, el concepto —el género o el movimiento de la generación— todavía no existe para sí mismo. Los seres vivos nacen, se desarrollan, se reproducen y mueren; el movimiento de la generación se repite indefinidamente, con la misma monotonía y profundidad de siempre. Ambos procesos, el de la autoconservación y el de la generación, se fundan en uno solo, ya que el ser vivo singular se afirma únicamente a expensas de lo universal negando toda determinación, incluida aquella por medio de la cual él mismo es una forma particular. Se pone como ser vivo superándose y anulándose a sí mismo. Pero esta superación —tan sensible en la enfermedad, en la cual un elemento orgánico se fija y se aísla del proceso total de la vida— no existe aquí para sí. En vez de ser la forma absoluta de la negatividad —la negación de la negación que reconquista lo universal en la singularidad auténtica— la muerte es una negación natural y no espiritual; solamente la autoconsciencia es el «concepto existente como concepto», el género como tal —unidad del ser para sí y de la pura negatividad.[538]

El género se presenta como «pensamiento puro», pero la observación no podría aprehender esta unidad de la universalidad y de la singularidad, la verdad viva de la forma que rebasa todos sus momentos mostrando su insuficiencia y su abstracción. Así, pues, la negatividad de la forma aparece a la consciencia observante cuando ella considera la individualidad humana operante «que es para sí, de tal manera que suprime el ser otro y que tiene su efectiva realidad en esa intuición de sí misma, siendo lo negativo».[539]

Pero la observación se sitúa aquí frente a la individualidad que ella mira operar. Puede limitarse a la descripción y a la clasificación de los comportamientos individuales; entonces falta su objeto que, en la autoconsciencia singular, es siempre el espíritu universal. «Aprehender las individualidades distintas y concretas a fin de describir un hombre que se inclina más hacia tal cosa y a otro que se inclina más hacia otra es algo que tiene mucho menos interés que la enumeración de las especies de insectos o de musgos; pues tales especies dan a la observación el derecho de tomarlas así, como algo singular y carente de conceptos ya que pertenecen esencialmente a la singularización contingente. Por el contrario, el tomar la individualidad consciencia carente de espíritu como un fenómeno singular en el elemento del ser contradice la circunstancia de que la esencia de esta individualidad humana es la universalidad del espíritu.»[540]

Así, pues, resulta necesario que la observación intente captar la individualidad consciente como expresión del espíritu universal, es decir, de su inundo, que aquí es un mundo espiritual. ¿Como ana individualidad llega a ser lo que es sino reflejando en ella el ambiente social, la religión, las costumbres de su tiempo y la situación histórica particular en la cual se halla situada? De un lado se tiene el medio ambiente, el ser en sí; de otro, la individualidad, el ser para sí. Pero esta separación es ambigua; la indivi-

---

[537] *Cf. Autoconsciencia y vida.* III parte, capítulo I y *Observación de la Naturaleza,* IV parte, cap. II.
[538] *Phénoménologie,* p, 249 *(Fenomenología,* p. 180).
[539] *Phénoménologie,* p. 251 *(Fenomenología, p.* 182). La negatividad que se manifiesta como el «movimiento pensante» es «el principio de la individuaiidad», el *ser para sí.* Lo que la razón observa es esta negatividad en tanto que aparece en la *operación* de la individualidad, en su comportamiento respecto del ser otro: Tal comportamiento consiste en *adaptarse* al ser otro encontrado o en *adaptarse a sí mismo.* El problema psicológico es aquí el problema de las relaciones de la *individualidad con el mundo.*
[540] *Phénoménologie,* p. 253 *(Fenomenología,* p. 183).

dualidad no refleja pasivamente el mundo, lo transforma, como hizo Napoleón, por ejemplo. Explicar al gran hombre, como más tarde hará Taine, a partir del medio ambiente es tanto como no dar explicación alguna, puesto que los dos momentos que distingue la observación están estrechamente unidos. En efecto, el mundo que opera sobre una individualidad determinada no es e1 mundo en sí, sino el mundo tal como es para esa misma individualidad, es decir, que de hecho el mundo que obra sobre nosotros es ya «nuestro mundo». Le vemos a través de nosotros mismos. Pero en ese caso uno sólo puede conocer el mundo del individuo partiendo del individuo mismo. Una influencia sólo se delimita por el conocimiento de aquel que sufre dicha influencia y la determina experimentándola. Para obrar sobre un individuo el mundo debe estar ya particularizado y presentarse como mundo-de-este-individuo. El mundo del individuo únicamente puede ser concebido a partir del individuo mismo. «No hay un ser en sí que pueda ser distinguido de la acción del individuo. El individuo es lo que es su mundo y este mundo es lo que hace el individuo.» Por ello, «la necesidad psicológica se convierte en una frase tan vacía que resulta absolutamente posible que quien debió haber sufrido esta influencia también pudo no haberla sufrido».[541] La unidad de los dos términos, del mundo espiritual y de la individualidad, es lo que hay que captar, en vez de considerar el ser en sí y el ser para sí separadamente. Por tanto, la razón se ve obligada no va a observar la individualidad como reflejo del mundo ambiente supuestamente dado, sino como un *todo concreto* en sí misma. ¿Cómo observar la individualidad humana en su orginalidad y al mismo tiempo su universalidad? Este problema va a ser dilucidado ampliamente por Hegel a propósito de la fisiognómica y de la frenología.

Fisiognómica y frenología. Uno puede extrañarse de la amplitud del capítulo que Hegel dedica a estas pseudociencias —fisiognómica *y* frenología—, pero debe tenerse en cuenta la importancia que sus contemporáneos concedían a los trabajos de Lavater *y* de Gall. El primero había publicado en Leipzig, en 1875, sus *Fragmentos fisiognómicos,* que ya fueron criticados por Lichtenberg. El segundo todavía TÍO había escrito nada cuando Hegel redactaba la *Fenomenología*, pero ya se había dado a conocer y difundido su doctrina, yendo de ciudad en ciudad, e incluso había llegado a provocar algún que otro escándalo. Algunos años después de Hegel, Augusto Comte adoptará sin demasiado espíritu crítico, las principales tesis de Gall. En cambio, el propio Hegel se lanzó desde 1807 a una aguda crítica, prudente aunque un tanto pesada, en nuestra opinión. Debe señalarse igualmente que el problema planteado es más general de lo que pudiera creerse en un principio. En efecto, se trata de las relaciones entre la individualidad espiritual y su expresión más inmediata, el cuerpo. Muchas observaciones de este capítulo plantean de una manera original el problema de las relaciones «entre alma y cuerpo». De ahí su interés. En cualquier caso, lo cierto es que ahora la observación no se ejerce sobre la Naturaleza en general o la vida, sino sobre el hombre individual, el sí mismo, y trata de determinar las leyes del conocimiento objetivo de esta individualidad. La determinación de la individualidad por el medio ambiente en general, por el medio físico o, principalmente, por el medio espiritual se ha revelado imposible. Ello no obstante, era esta querella entre individuo y su medio lo que estaba en la base de «la ley de la individualidad». Con todo, lo importante no era tanto ese medio como la originaria disposición de1 individuo para aceptar o rechazar tal o cual influencia. Así, pues, lógicamente, el problema que ahora se plantea Hegel es el de esta «naturaleza originaria» de la individualidad. ¿Existe realmente algo así, de manera que el sí mismo pueda reducirse a una Naturaleza tal, no

---

[541] *Phénoménologie,* p. 256 *(Fenomenología,* p. 184).

cread: por él mismo?[542] Debemos recordar que la actitud de la observación supone la fijación, la inmovilización de lo observado. Por consiguiente, la observación no puede conocer la acción en tanto que acción, sólo descubre su manifestación en el elemento del ser. Cuando toma en consideración dicha acción, la interpreta como una interioridad que debe hallar su expresión en un producto fijo y dado. El tema fundamental, después de la observación de la vida, continúa siendo el de algo «externo que expresa lo interno».

Aquí la observación busca «la presencia visible» del «espíritu invisible». Ahora bien, el cuerpo es lo externo de la individualidad en un doble sentido: expresa la naturaleza orgánica del individuo, «lo que no ha hecho él mismo»[543] y por eso es un «ser en sí» con aptitudes y funciones innatas; pero expresa igualmente el ser para sí del individuo, lo que es y lo que hace en tanto que consciencia operante. El cuerpo es la expresión de lo innato y de lo adquirido a la vez. «Este ser, el cuerpo de la individualidad determinada, es el carácter original de la individuajidad, lo que ella misma no ha hecho. Pero como, al mismo tiempo, el individuo es solamente lo que ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo engendrada por él y un signo que no se ha quedado en una cosa inmediata; pero es un signo en el cual el individuo solamente da a conocer lo que es, en tanto que pone en obra su naturaleza originaria.»[544]

Así, pues, la operación del en sí y del para sí se traspasa al seno mismo de la individualidad en la oposición de su naturaleza particular y de la puesta en práctica de esta naturaleza, la operación. Entonces el cuerpo es la expresión total de la individualidad dada y operante, *lo que ella es para otro.*

En primer lugar, Hegel muestra que, hablando estrictamente, el órgano en tanto que órgano es pura transición, acción que se realiza (por ejemplo, la mano que trabaja o la boca que habla) y, en tanto que transición sin más, no es susceptible de ser observado. La exterioridad cae en el acto realizado, la palabra o la obra, pero esas acciones caen a su vez en el elemento del ser; el individuo se reconoce en ellas de forma absoluta y entonces no son más que internas (dado que son solamente para la consciencia que las pone en el ser) o bien se niega a reconocerse (dado que ellas son solamente como exterioridad pura o como datos para otros individuos). Por lo tanto, la observación niega el acto asumido que dice demasiado o demasiado poco para intentar conocer el sujeto individual que le ha realizado; y es en este punto cuando los órganos corporales van a cobrar una nueva significación. Tales órganos no son solamente los momentos de una transición sino que también están presentes para el observador, son un ser para otro y se dan entonces como un término medio entre la interioridad y la exterioridad pura. La mano es el órgano del trabajo, pero también puede considerársela como algo que presenta la estructura de este trabajo, los rasgos individuales que corresponden a las disposiciones innatas y a los hábitos adquiridos. En este sentido, en la mano se podría leer el destino del individuo si nos tomamos la molestia de considerar el conjunto de la

---

[542] El problema de la individualidad (*Individualitat),* que representa la forma concreta, en el mundo humano, del momento de la singularidad (*Einzelheit)* en el concepto, se halla planteado por esta definición: «La individualidad es lo que es su mundo en tanto que mundo *suyo...;* es solamente la unidad del ser en tanto que dado ya y del ser en tanto que construido, unidad cuyos lados no caen fuera el uno del otro...» (p. 256). La singularidad como negación de la negación debe manifestarse en el seno de la individualidad como *superación* de toda determinación.

[543] La expresión es de Hegel *(Phénoménologie,* I, p. 257) *(Fenomenología, p. 185:* «Lo que la misma individualidad no ha hecho», su naturaleza originaria (disposiciones y funciones que aún no se han puesto en obra) constituyen el en sí de la individualidad, en el doble sentido de «cosa» y de «potencia». ¿Cómo la individualidad puede ser antes de existir, cómo puede tener en ella misma un dato preexistente? Ahí está, en opinión de Hegel, el problema fundamental de la individualidad.

[544] *Phónoménologíe,* I. p. 257 *(Fenomenología,* p. 185).

vida como un todo para conocer a un hombre. «La mano es el artesano animado de su fortuna; de ella se puede decir que es lo que el hombre hace.»[545] Por otra parte, no debemos limitarnos al estudio de la mano, sino que dicho estudio debe ampliarse al tono de la voz, a la forma de la escritura, etc. Esta observación de la interioridad individual por la forma del cuerpo nos lleva propiamente a la fisiognómica de Lavater. En efecto, ya no se trata de los órganos que dirigen y canalizan la acción, sino de los rasgos del rostro que no asumen en sí mismos nada de lo externo sino que más bien traducen la opinión que el individuo tiene de su propia acción. Dichos rasgos son directamente la expresión de la reflexión de la individualidad en ella misma. Dan a conocer al hombre no en tanto que obra, sino en tanto que tiene una íntima opinión sobre su acción, son la huella externa de la más profunda interioridad. «Así el individuo no está mudo en su opención externa y en su relación con ella, puesto que, al mismo tiempo, se refleja en sí mismo y exterioriza este ser reflejado en sí mismo; la operación teorética o el lenguaje del individuo consigo mismo respecto de su propia operación también es inteligible para los otros, pues el mismo lenguaje es una exteriorización.»[546] Al ver un rostro nos damos cuenta de si lo que dice o lo que hace es serio.

En este punto Hegel dirige dos críticas contra la fisiognómica. La primera concierne a la contingencia de la correspondencia entre las intenciones de la individualidad y las múltiples huellas del rostro. También el lenguaje de la expresión puede servir para disimular el pensamiento de la misma manera que sirve para traducirlo. Lo interno se convierte, desde luego, en «un invisible visible», pero no se halla vinculado necesariamente a tal o cual apariencia; en la expresión hay una parte convencional e incluso un medio adquirido para engañar a los otros.[547]

La otra crítica es irás profunda, pues al mismo tiempo que a la fisiognómica condena a toda una concepción de la psicología individual. Lo que Lavater pretendía alcanzar con su indiscreto amor por los hombres era la intención más oculta, lo que de hecho no se realiza en la obra. En efecto, la observación toma como algo externo e inesencial el acto ya realizado y como interno y esencial la conjetura del sujeto sobre su acción. «De los dos lados, que lleva en sí la consciencia práctica —intención y operación, opinión sobre la propia acción y acción misma— la operación considera que el primero es el verdadero interior; este interior debe tener su exteriorización más o menos inesencial en la operación realizada y su verdadera exteriorización en la propia figura corporal.»[548] Lo que el público de Werther reclamaba y lo que Lavater le entrega era un estudio del sentimiento, del alma individual, plenamente reflexivo en sí mismo, lejos de todo acto que pudiera traicionarlo. Pero ¿tiene sentido semejante psicología? El hombre individual hace conjeturas sobre sus propias acciones, tiene Una opinión sobre sí mismo que puede ser diferente de lo que es en realidad si por ello se entiende lo que hace efectivamente, y en la fisiognómica natural nos entregamos espontáneamente a hacer conjeturas sobre esta intención de acuerdo con este o aquel movimiento del rostro. ¿Acaso esa relación entre dos conjeturas puede proporcionar leyes, o más bien pone de manifiesto una arbitrariedad semejante a la del punto de partida de tal estudio? «Lo que debe conocerse no es el criminal o el ladrón sino la

---

[545] *Phénoménologie,* I, p. 261 *(Fenomenología,* p. 188).
[546] *phénoménologie,* I, p. 263 *(Fenomenología,* p. 189).
[547] «Lo que debe ser expresión de lo interno es al .mismo tiempo expresión en el elemento del ser y por ello vuelve a caer en la determinación del ser que es absolutamente contingente para la esencia autoconsciente» *(Phénoménologie,* I, p. 263). Al actuar, la individualidad es su propio cuerpo; pero este cuerpo, considerado como exterioridad, es también un signo ambiguo. Justamente por eso la individualidad puede «poner su propia esencia en la obra sola» y no en los rasgos inesenciales de su rostro (I, p. 264) *(Fenomenología,* pp. 188-189).
[548] *Phénoménologie,* I, p. 265 *(Fenomenología,* p. 191).

capacidad para serlo.»[549] Un acto realizado tiene un carácter universal, es un delito, un robo, una obra buena, pero las intenciones, las conjeturas del individuo sobre él mismo son infinitamente más matizadas, así como todos los detalles que puedan sacarse de los rasgos del rostro. No nos hallamos en el ser sino en la suposición del esto. Una psicología de este tipo se pierde en una infinidad de matices, y dichos matices nunca son suficientes para decir lo interno como tal. Este interior conjeturado es por su misma naturaleza inefable e inexpresable. El puro interior es maleable y determinable hasta el infinito, *sólo transciende su falsa indeterminación por la operación.* «En la operación realizada, esta falsa infinitud es anulada y se puede decir de la operación lo que ella es. La operación es esto y su ser no es solamente un signo, sino la cosa misma. Es esto y el hombre individual es lo que es ella.»[550] Cualquier otra psicología es solamente una psicología fantasiosa, fecunda en sutiles e incaptables invenciones. Es igualmente en la operación como el hombre transciende su cuerpo considerado como estructura inmóvil, como indicación indefinidamente interpretable de lo que puede o podría ser. Cualquier observación del hombre que se aterre a ese falso interior y a esta interioridad inmediata niega la realidad misma del hombre en la cual el hombre debe reconocerse y encontrarse. «Sin duda, al confiarse al elemento objetivo, cuando deviene obra, la individualidad acepta ser alterada o invertida. Pero lo que constituye su característica es que la operación sea o bien un ser efectivamente real que se conserva, o bien solamente una supuesta obra que desaparece sin dejar rastro.»[551]

Al criticar a la fisiognómica como ciencia, Hegel no niega tanto la semejanza que puede existir entre la expresión y el alma individual cuanto la pretensión de conocer al hombre por medio de un análisis de sus intenciones sin tener en cuenta sus obras o sus operaciones. Lo que aquí falsea todo el problema es el método de la razón observante que aísla lo interno de lo externo y pretende luego hacerlos corresponder. Sin embargo, dicha correspondencia no rectifica el error inicial que consistió en poner un puro exterior y un puro interior y en considerarlos distintos en sí mismos. El cuerpo, en tanto que objeto, es una exterioridad abstracta; el alma individual, en tanto que sujeto inoperante, reflejado lejos de su operación en el mundo, es incaptable, inapresable. Aquí se trata, sin más, de decir: «lo interno es inmediatamente externo y recíprocamente». Pero la razón observante no supone esta dialéctica.

La razón observante descubrirá su error con la frenología. Esta falsa ciencia revelará mejor que la fisiognómica el callejón sin salida en que se ha metido. El cráneo con sus protuberancias y sus cavidades no es ya un signo expresivo de la individualidad consciente, sino una pura cosa *(Ding)* y, sin embargo, es en esta cosa donde la razón observante pretende descubrir la exterioridad propia del espíritu. El absurdo, que no era visible para todos en la fisiognómica, es ahora manifiesto. El instinto de la razón va a presentar como resultado de todos sus pasos la forma del juicio infinito: «la realidad del espíritu es un hueso».[552]

No cabe duda de que ese juicio intenta ocultarse a sí mismo su propio absurdo recurriendo a consideraciones pseudocientíficas. Se hablará de fibras cerebrales, se hará corresponder la actividad espiritual con las regiones del cerebro y luego se explicará que esas regiones del cerebro actúan más o menos sobre la caja craneal. Pero basta reflexionar un poco para darse cuenta de la ininteligibilidad de dichas explicaciones. ¿Por qué una actividad espiritual más desarrollada iba a expresarse por medio de una

---

[549] *Phénoménologie*, I, p. 265 *(Fenomenología*, p. 191).
[550] *Phénoménologie*, I, p. 267 *(Fenomenología*, p. 192).
[551] *Phénoménologie*, I, p. 268. *(Fenomenología*, p. 193).
[552] *Phénoménologie*, I, pp. 281 y ss. *(Fenomenología*, pp. 203 y ss.).

región cerebral más extensa que, a su vez, determinaría la forma del cráneo?[553] Tales consideraciones cuantitativas no tienen aquí ningún significado. Es cierto que renunciando a comprender —cosa necesaria— no se renuncia a toda representación de una relación. La observación no tiene más remedio que atenerse a la experiencia, comprueba el vínculo entre una facultad espiritual y una protuberancia del cráneo de la misma manera que el ama de casa comprueba que «siempre llueve cuando hace su colada».[554] Aquí la observación se ve guiada por su instinto g según el cual «lo externo debe expresar lo interno» y también por la analogía con los cráneos de los animales, en cuyo lugar, sin embargo, nos resulta imposible ponernos para juzgar acerca del ser psicológico que corresponde a la estructura de su cráneo.[555]

Para poder establecer por la experiencia, esta correspondencia de hecho hay que descomponer el espíritu en facultades osificadas como se descompone el cráneo en partes distintas. Ahora bien, esta descomposición que hace del espíritu vivo «un saco de facultades» es primero el resultado de un análisis psicológico propio de una época dada; dicho análisis psicológico pretende luego justificarse por medio de localizaciones cerebrales que antes sólo han sido posibles a partir de él. La observación conduce progresivamente a materializar el espíritu autoconsciente para adecuarle a ese *caput mortuum* que debe expresarlo. Si ahora la experiencia desmiente las relaciones establecidas a partir de ella, habrá que recurrir a un nuevo expediente. Se hablará de las disposiciones de los individuos que hubieran podido actualizarse pero que, de hecho, no hallaron la ocasión de manifestarse. Este modo de aislar las disposiciones para hacerlas corresponder con las regiones craneales es algo absolutamente característico de la frenología y nos revela el término de la razón observante que aisla lo interno y lo externo acabando por identificarlos inmediatamente.[556]

«El espíritu es una cosa.» Este juicio infinito es paradójico; junta de forma inmediata dos términos que no tienen nada en común, dice, empero, lo que nosotros sabíamos, es decir, que la razón observante se lanzaba a la búsqueda inconscientemente. Dicha razón —o mejor, el instinto de la razón— se buscaba en el ser y ahora se ha encontrado a sí misma. Se ve como cosa y justamente como la cosa más abstracta y desprovista de significado. Con todo, el citado juicio tiene un sentido profundo que contrasta con su aparente carácter absurdo. Enuncia la verdad del idealismo, la identidad entre el pensamiento y el ser. Pero habría que tomar esta identidad como concepto y no como representación. El instinto de la razón que se atiene a la representación debe pasar de dicho juicio infinito al juicio de reflexión, elevarse desde la inmediatez a la mediación.

Habíamos partido de la autoconsciencia, que en la consciencia desgraciada alcanzaba la punta extrema de su subjetividad; pero, al mismo tiempo, se esforzaba en alienar esta subjetividad, en ponerla como ser. Esta alienación realizada se nos ha manifestado como la certeza de la razón que tiene la seguridad de hallar en el mundo su propia realización. Con este momento de la frenología, Hegel nos lleva al segundo estadio de la realización citada. En el primero, la razón estaba como consciencia; en el segundo, estará como autoconsciencia. En el primero, la categoría era la unidad inmediata del ser y del pensamiento, y es justamente esta unidad inmediata lo que sale a la luz en el juicio infinito que acabamos de considerar. En la segunda categoría,

[553] *Cf.* el amplio análisis de Hegel sobre este punto *(Phénoménologie, I,* 273 y ss.) *(Fenomenología,* pp. 196 y ss).
[554] *Phénoménologie,* I, p. 277 *(Fenomenología,* p. 200).
[555] *Phénoménologie,* I, p. 279 *(Fenomenología,* pp. 201-202).
[556] Estas *disposiciones,* que podrían manifestarse o no, son la falsa concepción de la *naturaleza originaria* como ser en sí de la individualidad; corresponden justamente a este ser en sí puro y simple que es el *cráneo.*

estará en la forma del ser para sí y no del ser en sí. Lo cual quiere decir, concretamente, que la razón se negará a encontrarse en el ser pero querrá ponerse a sí misma. El objeto, el ser será determinado entonces como un término negativo y predominante, ha de ser el aspecto de la mediación o de la negación. A la actitud positiva con respecto al mundo característico del primer estadio sucederá una actitud negativa; a una auto-consciencia contemplativa sucederá una autoconsciencia activa. Este segundo momento del desarrollo de la categoría es lo que Hegel va a estudiar ahora; está claro que será tan parcial en su género como lo era el primero: solamente la unidad concreta de estos dos momentos, la autoconscicncia existente en sí y para si, realizará de verdad la razón y la elevará a espíritu.[557]

IV. La razón activa. El individualismo moderno

Tránsito de la razón observante a la razón activa. La oposición entre el conocimiento y la acción desempeña un papel de primer orden en la filosofía kantiana y en los sistemas filosóficos que de ella derivan. En Kant hay una filosofía práctica, que es esencialmente una filosofía de la libertad, y una filosofía teórica, que, como obra del entendimiento, nos conduce al conocimiento fenoménico de la Naturaleza. La *crítica del juicio* muestra a la vez la distinción necesaria de ambos dominios y la exigencia de su síntesis. Pero esta síntesis del yo que conoce y del yo práctico, de la naturaleza y de la libertad, difícilmente es realizable; constituye el gran problema planteado por Fichte y Schelling. Para Fichte, la primacía corresponde al yo práctico que hace un infinito esfuerzo por ponerse a sí mismo de forma absoluta, mientras que el yo teórico explícita sólo la resistencia que la libertad debe hallar necesariamente para ser libertad autoconsciente. La naturaleza es el obstáculo, la libertad es el valor.[558] El yo, que es esencialmente yo práctico, no puede ser asimilado a una cosa, a un sustrato cualquiera. Su ser —por seguir empleando ese término— no es un ser natural, un ser dado; es producción y no producto, negatividad infinita. La Naturaleza, el novo, sólo está ahí para permitir que el yo se afirme negando su negación. Por el contrario, en Schelling, la Naturaleza y la libertad se reconcilian en una intuición de lo absoluto, concebido sobre el modelo de la intuición estética. Es sabido que, desde su llegada a Jena, Hegel tomó consciencia de la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling y que también él intentó concebir una síntesis original de la teoría y de la práctica, de la Naturaleza y de la libertad. Para Hegel, dicha síntesis es la historia humana en cuanto que ésta le proporciona un modelo. La gran obra de arte es la organización colectiva, la vida de un pueblo libre.[559] De ahí derivan sus esfuerzos por presentar el espíritu absoluto a la

---

[557] La razón observante tenía que vérselas con las cosas, no con ella misma; solamente *para nosotros* ella se buscaba en las cosas. Ahora lo que era para nosotros ha pasado a ser *para ella:* «Ella misma es en sí el objetivo de su operación, mientras que en la observación sólo se ocupaba de las cosas» (*Phénoménologie,* p. 285). Entonces para ella la cosa no es más que una negación a negar (ella misma ha devenido negatividad, mediación). Su objetivo —o su proyecto— es ella misma como negación pura y simple; pero la verdad de esa negatividad será el descubrimiento de una nueva síntesis.

[558] Entendiendo por libertad el término mismo de la *liberación:* «Ser libre no es nada, devenir libre lo es todo.»

[559] La idea de la Antigüedad, de la democracia antigua, en que el hombre es ciudadano de una ciudad que aparece como su obra consciente estaba muy extendida en la época de Hegel y, como se sabe, desempeñó también un gran papel en la Revolución Francesa. Al principio del período de Jena, Hegel entiende por *espíritu absoluto (Cf. System der Sittlichkeit)* algo que no es todavía el autosaber del espíritu como Arte, Religión, Filosofía.

manera de la república platónica como una organización social. La sustancia ética es el pueblo; y este pueblo se llama libre cuando reina una armonía entre el todo y sus partes, entre las voluntades individuales y la voluntad general. El *System der Sittlichkeit* (término que se opone a la moralidad y que traducimos por orden ético), el artículo sobre el *derecho natural,* son representaciones de la ciudad humana donde todos los momentos del espíritu se captan y se desarrollan como abstracciones, con respecto a la organización colectiva. Podríamos decir que la primera filosofía de Hegel es una antropología filosófica. Sólo podemos comprender al hombre individual poniéndole en relación con la vida de la ciudad de que es miembro. Pero, según un método dialéctico propio de Hegel, cada uno de los momentos de esta vida, considerado para sí, descubre su propia insuficiencia y resulta llevado al momento superior que le comprende en sí, al ser desarrollado y buscar su sentido. Se eleva desde las «más humildes exigencias de la condición humana» hasta la representación y el pensamiento del todo. Este todo es un pueblo individual que se piensa como espíritu universal y llega así a elevarse por encima de su ser todavía singular. Pero esa elevación del saber de sí por encima del ser, de la toma de consciencia por encima de la vida inmediata, introduce una escisión en la bella armonía ética. A ello se debe el que Hegel, que primero intentaba representar la ciudad humana organizada como una obra de arte ideal planeando por encima de la historia, se vea llevado poco a poco a la historia del espíritu del mundo, a la sucesión de los pueblos particulares cada uno de los cuales representa un momento del espíritu universal. Al mismo tiempo que eleva la reflexión, la mediación, el concepto por encima de la intuición de Schelling, en la que «el espíritu no regresa a sí mismo», introduce progresivamente la historia del mundo y su devenir en su filosofía del espíritu. Puede decirse que ya en la *Realphilosophie* de 1805-1806 tal progreso se ha realizado. El saber que el espíritu tiene de sí mismo es más que la existencia de este espíritu, es una reconquista reflexiva; el mundo moderno, en el cual la «moralidad» se eleva por encima del orden ético y se esfuerza en encontrarla, es más que el inundo ético, en el cual se realizaba inmediatamente la unidad del singular y del universal. No cabe duda de que la reflexión que se opone a la vida, a la belleza de lo inmediato, es un desgarramiento, pero se trata de un desgarramiento necesario para que el espíritu conquiste una figura más alta. «En efecto, el espíritu es tanto mayor cuanto más grande es la oposición a partir de la cual regresa a sí mismo.»[560]

La introducción de la historia del mundo, del concepto y de la toma de consciencia en esta filosofía del espíritu no deja de subvertir las perspectivas. El pensamiento de Hegel respecto de la historia, de la historicidad de la vida humana, está lejos de ser perfectamente claro, no solamente en la *Realphilosophie* de 1805-1806, sino incluso en la *Fenomenología,* como ya hemos señalado en varias ocasiones. «El concepto —escribía en 1805-1806— es obra del arte inmóvil y al mismo tiempo historia del mundo.»[561] La idea de organización colectiva flota siempre por encima de la historia y, sin embargo, ahora es captada en el movimiento del concepto definido como la forma de la mediación. En la *Fenomenología,* el espíritu es la sustancia ética, la vida de un pueblo libre en la cual cada consciencia singular existe como reconocida por las otras; también podría decirse, igualmente, que existe por su vínculo ontológico con las Otras consciencias singulares. La vida de dicho espíritu no es otra cosa que «en la efectiva realidad independiente de los individuos, la unidad espiritual absoluta de su esencia»,[562] y es justamente en la vida orgánica de un pueblo donde este espíritu se realiza completamente. Para nosotros, filósofos que asistimos al desarrollo de la consciencia

---

[560] *Phénoménologie,* I, p. 282.
[561] *Realphilosophie,* ed. Lasson-Hoffmeister, i. XX, p. 273.
[562] *Phénoménologie,* I, p. 290.

fenoménica, nuestro objeto será en lo sucesivo el espíritu como sustancia ética.

Pero antes de seguir el devenir del espíritu, de la sustancia ética, desde su forma inmediata hasta su saber de sí mismo que se expresará en la religión, debemos tomar en consideración la autoconsciencia singular que, como razón activa, yo práctico, existe en el seno de esta sustancia. Debemos seguir sus experiencias, que la elevan desde su aislamiento hasta la sustancia espiritual. La galería de figuras que va a presentarnos la *Fenomenología* con estos títulos varios —el placer y la necesidad, la ley del corazón y el delirio de la presunción, la virtud y el curso del mundo y, finalmente, la individualidad que se sabe real en sí y para sí— es una representación de la consciencia singular segura de sí misma, lanzada en el mundo a la búsqueda de su propia felicidad y que va a aprender a sus expensas que esta felicidad sólo es concebible en la organización social, en la vida ética. En ese momento la consciencia singular habrá descubierto lo que nosotros, filósofos, ya hemos alcanzado: el espíritu como realidad del nosotros. Todas esas figuras corresponden a formas del individualismo de la época. Falta, .pues, intentar justificar su aparición en este momento del desarrollo fenomenologías, o al menos, estudiar con mayor cercanía las diversas justificaciones que Hegel nos da sobre ello.[563]

Donde Hegel efectúa por primera vez el tránsito de la razón observante a la razón activa es al final del capítulo sobre la frenología. El resultado alcanzado por la razón observante es paradójico y se expresa en el juicio infinito de que «el ser del espíritu es un hueso». Pero ese juicio no debe sorprendernos puesto que, al fin y al cabo, no está demasiado lejos del de la consciencia común, que concede el ser al espíritu. «Aunque corrientemente se dice del espíritu que es, tiene un ser, es una cosa, una efectividad singular, no por eso se supone que dicho ser puede verse, cogerlo con las manos o golpearlo. Y, sin embargo, tal cosa se dice, lo dicho se expresa realmente en la proposición de que el ser del espíritu es un hueso»;[564] además resulta de la actitud misma de la consciencia cuando se limita a observar e instintivamente se busca a ella misma como sí mismo en el ser. Una vez devenida razón, la consciencia es inmediatamente la síntesis del yo y del ser, y esta inmediatez se expresa .como ser. Al observar las cosas, la vida orgánica, la Naturaleza, la misma individualidad humana, la razón traía de encontrar inmediatamente el sí mismo y no de producirle por su propia actividad; solidifica lo interno y lo externo, hace de éste la expresión inmediata de aquél. No debe sorprender, por tanto, que llegue, al final de sus pasos, a esa especie de materialismo que enuncia «el sí mismo como una cosa». Por otra parte, dicho juicio tiene una profunda significación conceptual —tanto más profunda cuanto que su representación es necia—; si se comprendiera a sí misma, sería la realización propia de la vida. Decir que el sí mismo es ser es tanto como decir que es la expansión infinita, que está puesto íntegramente en la objetividad y al convertirse en naturaleza es ahora externo a sí mismo.

Pero, de esta manera, la categoría ha sido considerada de un modo unilateral; la síntesis del ser y del yo no se expresa en un solo juicio, en una sola proposición, sino que requiere la mediación o la negatividad. Hay que decir igualmente «el yo es ser» y «el yo no es ser». El juicio positivo y el juicio negativo son los necesarios desarrollos del juicio infinito cuyos términos son incompatibles. Así se efectúa la transición de la razón observante, que sólo quiere hallarse como cosa, a la razón activa, que quiere producirse a sí misma. «Por consiguiente, él objeto presente está determinado como un

---

[563] Esta justificación resulta bastante difícil, y no porque el transito dialéctico de una forma a otra no sea concebible, sino porque la sucesión de figuras concretas tomadas en préstamo a la época —Fausto, Karl Moor, Don Quijote— parece un tanto extraña como sucesión.

[564] *Phénoménologie,* I, p. 284. *(Fenomenología,* p. 206).

objeto negativo, pero frente a él la consciencia está determinada corno autoconsciencia. En otras palabras; la categoría que ha recorrido la forma del ser en la observación es puesta ahora en la forma del ser para sí; la consciencia ya no quiere encontrarse inmediatamente, sino autoproducirse por medio de su propia actividad. Es en sí misma el fin de su operación, mientras que en la observación sólo se ocupaba de las cosas.»[565] Si en la fase precedente —la de la razón observante— la consciencia creía buscar la cosa y en realidad se buscaba a sí misma, ahora ha tomado consciencia de su búsqueda, es para sí lo que antes sólo era para nosotros. Así, pues, ya no quiere encontrarse, sino hacerse. Su propia operación, que anteriormente era objeto nuestro, se ha convertido en objeto para ella. Por tanto, hemos pasado de la razón teórica a la razón práctica, de la razón en el elemento de la consciencia a la razón en el elemento de la autoconsciencia. Ese tránsito puede parecer bastante artificial en sus detalles. ¿Por qué, para mostrar que «en realidad el ser no es la verdad del espíritu», Hegel utiliza la fenología en vez de, por ejemplo, el materialismo francés de la época, al que concedía cierto espacio en el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling?*[566] Hay que confesar que en este punto, como en otros, el comentarista se siente un tanto molesto a la hora de justificar las elecciones operadas por el autor de la *Fenomenología* en las diversas experiencias de la consciencia. Con todo, lo importante es señalar que las transiciones tienen un sentido justamente para nosotros, para el filósofo, por cuanto que lo esencial no es tanto la experiencia singular; elegida en virtud de consideraciones de actualidad, como la significación general que aquélla presenta. El propio Hegel se da cuenta de las dificultades, que plantea el seguir los meandros de su desarrollo, j y se da cuenta hasta el punto de que constantemente siente la necesidad de proporcionarnos justificaciones retrospectivas y de repetir el curso del pensamiento. Sea de ello lo que fuere, el pensamiento es claro si nos atenemos sólo al conjunto; la razón observante ha encontrado el sí mismo como ser o como cosa, lo cual estaba presupuesto en sus propios pasos. Por eso, se desplaza de está posición de sí misma que es una autonegación, para convertirse en razón activa. A su vez, esa razón activa se mostrará parcial y nos obligará a tomar en consideración una nueva síntesis, la de la *individualidad* que reconciliará el en sí y el para sí, el ser y la negación del ser en la operación efectiva. La verdad de esta individualidad operante será el espíritu objetivo con lo que, una vez más, entramos en un nuevo campo de la experiencia.

Tras el intento de justificar el paso de la observación a la acción, de la razón que conoce el sí mismo como ser a la razón que se produce a sí misma por la negación de ese ser ajeno,[567] tenemos que considerar ahora las experiencias particulares elegidas por Hegel para expresar el proceso de la razón activa, Anotemos en primer lugar que esta razón todavía es individual. Está claro que es universal en sí en tanto que razón, pero pertenece a una individualidad, todavía no es «la razón que es ella misma un mundo» o la razón que es espíritu; es la razón de la individualidad singular y como tal se la estudia en la parte de la *Fenomenología* intitulada «La razón». «La razón es la certeza de la consciencia de ser toda realidad», pero no es todavía la verdad convertida en certeza de sí misma. El mundo —pues tal c el nombre que en lo sucesivo va a corresponder a su objeto— es su mundo; se encuentra en él o se produce en él, pero la propia razón todavía no es este mundo para sí misma. La razón es, si se quiere, universal sub-

---

[565] *Phénoménologie,* I, p. 285. *(Fenomenología,* p. 206).
[566] HEGEL, S. *Werke,* ed. Lasson, I, pp. 96-97.
[567] Este «ser ajeno» ya no es ajeno como lo era en el estadio de la simple autoconsciencia, estadio superado desde hace tiempo; es ajeno sólo en tanto que inmediato, pero la autoconsciencia racional sabe que lo inmediato es pura apariencia que hay que superar: «Es una certeza para la cual lo inmediato en general tiene la forma de algo suprimido, de manera que su objetividad sólo tiene validez ahora *como una capa superficial cuyo interior y cuya esencia es la propia autoconsciencia.»* (El subrayado es nuestro.)

jetivamente, no lo es objetivamente, no es la sustancia espiritual misma. Por eso, la razón, que posee tal autoconsciencia singular, sólo se eleva a su verdad cuando se realiza efectivamente y sólo se realiza efectivamente en el devenir del *espíritu objetivo.*[568] «La razón es espíritu cuando su certeza de ser toda realidad se eleva a la verdad y ella se sabe autoconsciente tanto de su mundo y del mundo como de sí misma.»[569] El espíritu es la razón que deja de ser sólo certeza subjetiva para pasar a ser verdad y sustancia. Ahora bien, como ya hemos indicado, es justamente en el mundo humano y en la historia de los pueblos donde se presenta esta síntesis última. Así, pues, el término de nuestros pasos es el espíritu, el espíritu como vida de un pueblo, organización ética que es ya presente para el filósofo que asiste a las experiencias de la consciencia. Por eso, antes de describir dichas experiencias, Hegel anuncia la significación y nos presenta ya el concepto de espíritu: «en este concepto vemos entreabrirse el mundo ético».[570] Lo que nosotros haremos es solamente seguir la consciencia individual desde sus primeros impulsos para realizarse a sí misma hasta su descubrimiento del concepto del espíritu. Primero la razón activa es consciente de sí misma solamente como de un individuo y debe producir su realidad en lo otro. Pero luego se eleva a la universalidad y piensa la esencia espiritual. Esta esencia —la obra humana, la moralidad que llega a la luz de la consciencia— «es la sustancia real en cuyo seno las formaciones precedentes regresan corno a su fundamento. Así, dichas formaciones son respecto de este fundamento solamente momentos singulares de su devenir; tales momentos se separan y se manifiestan claramente como figuras propias, pero de hecho no tienen un ser ahí y una realidad electiva más que en tanto que se hallan sostenidos por ese fundamento y tienen su verdad sólo en tanto que son y permanecen en él».[571]

En otras palabras: el espíritu no sigue el desarrollo de la razón activa de la misma manera que un acontecimiento sigue a otro. El espíritu está ya allí, está ya dado como el fundamento de toda experiencia. Lo que debe ser descubierto por la consciencia singular es sólo que dicho espíritu es la verdad de su razón subjetiva. El individuo, que pretende realizarse en el mundo como ser para sí, debe ganar o reconquistar su sustancia, el espíritu. Los individuos singulares, nos dice Hegel, existen en el seno del espíritu del pueblo como magnitudes evanescentes, emergen para sí, pero inmediatamente quedan inmersos en este espíritu que les constituye y que al mismo tiempo es obra suya. Con respecto a los individuos singulares el espíritu universal es el medio de su subsistencia y el producto de su actividad. Aquí se da una acción recíproca entre el todo y las partes, entre lo universal y lo singular, que constituye la vida misma del espíritu. Ello no obstante, esta vida debe ser saber de sí, debe reflexionar en sí misma, reflejarse en sí, pues, en su forma inmediata, todavía es un espíritu universal en el elemento del ser. Lo que nos interesa particularmente en la fenomenología es este movimiento del saber, esta reflexión fuera de la inmediatez. La vida ética de un pueblo, la sustancia del espíritu, sólo es por medio del saber de sí. Por ello, esta feliz condición, esta armonía ética, puede ser considerada a la vez como punto de partida del desarrollo y como su término. También puede decirse, desde luego, que el individuo se separa del todo al que pertenece y rompe esta inmediatez a fin de ponerse para sí, o que la conquista engendrando la sustancia espiritual por su propio movimiento. Ambas

[568] En la *Fenomenología,* Hegel no dice todavía espíritu objetivo, sino que emplea una expresión equivalente en la terminología de esta obra: dice *espíritu verdadero* o *sustancia espiritual.*
[569] *Phénoménologie,* II, p. 9.
[570] *Phénoménologie*, I, p. 289 *(Fenomenología*, 209).
[571] *Phénoménologie*, I, p. 289 *(Fenomenología*, p. 209).

presentaciones son equivalentes vienen a ser lo mismo.[572] En el segundo caso, partimos de la razón práctica singular, que se propone ponerse a sí misma en el ser, encontrarse como un otro sí mismo en la «coseidad»; el individuo busca su felicidad y a través de sus experiencias supera sus primeros impulsos naturales; desde su consciencia singular se eleva hasta la autoconsciencia en otros sí mismos, hasta la sustancia espiritual. Así, por ejemplo, Fichte seguía el desarrollo del yo práctico desde la roma búsqueda de una felicidad confortable hasta la voluntad moral pasando por la voluntad de poder. «Estos momentos singulares tienen la forma de un querer inmediato o de un impulso natura) que alcanza su propia satisfacción *y* que es, a su vez, el contenido de un nuevo impulso.»[573] Progresivamente la autoconsciencia singular se ve llevada hasta la sustancia ética, que emerge entonces como la verdad de este desarrollo del yo práctico. Pero, en el primer caso, la sustancia ética es abandonada, el individuo corta el vínculo que le une al todo, pretende bastarse a sí mismo dándose su propio fin. Cada momento de la sustancia está entonces puesto como debe serlo, como la esencia absoluta. «La sustancia ética se halla rebajada a un predicado privado de la determinación del sí mismo cuyos sujetos vivientes son los individuos que deben asumir por sí mismos su universalidad y prever también por sí mismos su propio destino.»[574] Tal es, por ejemplo, el individualismo moderno que se manifiesta en todos los héroes del romanticismo, con lo que la literatura traduce una aspiración general de la época. En este caso, la experiencia que realiza la consciencia singular conduce a una reconquista reflexiva de la sustancia ética. La consciencia pierde sus ilusiones. Lo que consideraba como su destino se le revela como algo sin valor; lo que conquista no es la sustancia inmediata que ha dejado tras ella, sino el pensamiento de dicha sustancia. «Siguiendo uno de los caminos, el objetivo que los impulsos alcanzan es la sustancia ética inmediata, pero siguiendo el otro, el objetivo es la consciencia de dicha sustancia y, propiamente, una consciencia de tal naturaleza que sea el saber de la sustancia como de su propia esencia.»[575]

Ya se ve que las dos presentaciones coinciden en lo esencial. En una, el yo práctico está puesto en su aislamiento y al superar sus impulsos alcanza la sustancia; en la otra, el propio yo se separa voluntariamente de la vida sustancial e inmediata y se eleva hasta el pensamiento de la sustancia, hasta la moralidad. En realidad, Hegel seguirá la segunda vía aunque la primera está más en conformidad con la ley del desarrollo fenomenológico. La razón de esa elección nos la anuncia el propio Hegel: la segunda ría es más apropiada al espíritu de la época.[576] Hay que considerar el individualismo en sus formas varias —deseo de goce inmediato, protesta del corazón contra el orden establecido, virtud en revuelta contra el curso del mundo. Al ocuparnos de esas experiencias de la consciencia singular, que es para sí en oposición a la realidad, nos elevaremos hasta el pensamiento de la individualidad que rebasa la oposición de su fin y de la realidad opuesta a él y que en el momento de su operación es en sí y para sí. La razón individual era en sí misma en la observación, es para sí en su actividad negativa, será en sí y para sí en la individualidad que ya sólo querrá expresarse en el ser. En efecto, en su última figura —la de la virtud— el objetivo del ser para sí deviene el en sí, es decir, es idéntico a la realidad efectiva. A partir de ese momento la individualidad está puesta en su operación como en sí y para sí.

Tres formas de individualismo

---

[572] *Phénoménologie*, I, p. 292. *(Fenomenología*, p. 211).
[573] *Phénoménologie*, I, p. 295. *(Fenomenología*, p. 212).
[574] *Phénoménologie*, I, p. 295. *(Fenomenología*, p. 212).
[575] *Phénoménologie*, I, p. 296 *(Fenomenología*, pp. 212-213).
[576] *Phénoménologie*, I, p. 255.

a) El placer y la necesidad. Vamos a seguir las tres formas de desarrollo de la autoconsciencia activa. Se trata esencialmente de la individualidad singular en el orden del mundo, entendiendo por este último término no la Naturaleza, sino la realidad social, el orden humano. Ahora el mundo ya no es, como para la razón observante, Naturaleza, sino los otros hombres. En primer lugar, la individualidad singular trata de ponerse ella misma en el ser y de gozar de su singularidad, de su unicidad. Luego, rebasa esta primera concepción de sí misma para elevarse hasta la universalidad.

Los dos términos que aquí se presentan son, por tanto, lo singular y lo universal, la individualidad para sí y el universo. La autoconsciencia que es para sí, que ha dejado tras ella, como oscuras sombras, el saber y el pensamiento, pretende realizarse inmediatamente. Como el primer *Fausto* de Goethe, el único conocido entonces, la consciencia desprecia el entendimiento y la ciencia, supremos dones concedidos a los hombres, y se entrega al «espíritu de la tierra»;[577][578] quiere encontrarse a sí misma. Y esta voluntad no es ya inconsciente de sí misma, como en el caso de la observación, no está reducida a un instinto; se proyecta como fin y se opone, por lo tanto, a una realidad objetiva que parece levantarse frente a ella, pero que para ella no tiene más que un valor negativo. Esta individualidad se asemeja a la autoconsciencia abstracta, que era puro deseo y apuntaba hacia la destrucción de lo otro, dialéctica que, como se recordará, conducía a la dominación y a la servidumbre. Ahora ya no ocurre exactamente lo mismo. En efecto, en este nivel la autoconsciencia es razón; lo otro no es para ella más que una apariencia «cuyo interior y esencia es la propia autoconsciencia».[579]

De esta manera recogemos a un nivel superior las experiencias ya descritas a propósito de la autoconsciencia, del mismo modo que en el caso de la observación recogíamos las experiencias de la consciencia; pero ahora tienen un nuevo sentido. La autoconsciencia es la categoría para sí, lo cual significa que se busca a sí misma en el ser objetivo; sabe que lo otro es en sí su propia ipseidad. Tiene la certeza de que el descubrimiento del sí mismo en lo otro que se llama felicidad —definición general que no tiene la garrulería de la *Aufklärung*— es posible e incluso necesaria. El que la autoconsciencia sea la categoría para sí misma significa que es la categoría desarrollada, no ya la identidad inmediata del ser independiente (la coseidad) y del yo, sino su identidad mediada, es decir que el yo y el ser se oponen primero como el objetivo y la realidad encontrada, pero se unen luego más allá de esa separación. Esta mediación es lo que se expresa justamente en la acción.

Antes de abandonar el lenguaje abstracto de Hegel y de mostrar el sentido verdaderamente concreto de esta experiencia debemos señalar aún la transformación de este otro que por un momento parece oponerse a la autoconsciencia. Es a partir de la razón justamente como este otro se ha convertido en mundo *(die Welt).* La autoconsciencia —*stricto sensu*— tiene un otro frente a ella. La razón tiene como otro un mundo y este mundo es para el hombre que lo sabe. Pero la noción misma de mundo, válida a nivel de la razón observante, se transforma también para la razón activa. Este mundo es ahora un mundo espiritual— hoy diríamos un mundo social. Utilizando el lenguaje hegeliano, es la sustancia ética lo que va a revelarse a la consciencia o, según el otro modo de presentar la dialéctica, lo que va a elevarse en la consciencia hasta el pensamiento de sí misma. La individualidad humana que busca su felicidad en el mundo, la busca en otros sí mismos a los que quiere asimilar. El sí mismo es para el sí

---

[577] En la versión castellana de la *Fenomenología*, «Se ha entregado en brazos del demonio» *Fenomenología*, pág. 214). *(N. del T.)*
[578] *Phénoménologie*, I, p. 298 *(Fenomenología*, p. 214).
[579] *Phénoménologie*, I, p. 288.

mismo y si entre ambos aparece la coseidad es que el sí mismo no es inmediatamente para el sí mismo, sino que es al mismo tiempo cosa y ser para sí, ser para otro y ser para sí.[580]

La experiencia que ahora describe Hegel en este «individualismo del goce» resulta fácil de seguir. Se trata, desde luego, de la noción de amor sensual, aunque ésta no se explicite directamente. El placer —que al mismo tiempo es deseo de placer— que trata de actualizar esta individualidad es, ante todo, el placer de encontrarse en otra individualidad. Es el erotismo fáustico que se opondrá más tarde a su titanismo, de la misma manera que el goce de los bellos momentos, que hay que atrapar, se opondrá a la exigencia de superarse sin tregua. Aquí, la superación, el universal, todavía no es para la consciencia singular, que solamente quiere su singularidad única y pretende recogerla «como se coge un fruto maduro que se ofrece por sí mismo a la mano que lo toma».[581] Como se ve, se trata de un hedonismo, sin duda refinado, pero que no deja de ser hedonismo; y, justamente, la superación de dicho hedonismo será obra de la propia individualidad, el resultado de su propia experiencia. La crítica no tendrá que llegar de otra parte, no será obra del filósofo que tendría que intervenir de cualquier manera en esta dialéctica y que avanzar un juicio de valor sobre ella. Es la propia consciencia singular —que sólo es para sí en tanto que se ha retirado en sí misma y abandonado la universalidad del saber y de las costumbres— quien hará esta dialéctica y descubrirá la contradicción entre lo singular y lo universal. Tal contradicción será *para ella,* pues ella es autoconsciencia y no solamente ser ahí vital. En el campo de la vida en general, el momento esencial es el momento del género o de la generación. La individualidad viva, que es para sí en tanto que individualidad, sólo se encuentra a sí misma en una individualidad complementaria, lo que expresa la diferencia de sexos; se conoce, en el sentido bíblico, en otra y esta otra individualidad es ella misma; pero el género, la vida como universal que es explícita en este movimiento, es el «cuento de nunca acabar». La individualidad viviente no se alcanza verdaderamente en la otra, se hunde en ella, y una nueva individualidad surge en el lugar de la unidad nunca realizada *para ella misma.* Así se suceden las generaciones: «El crecimiento de los hijos es la muerte de los padres.»

Aquí volvemos a encontrar el movimiento del género, que es la vida misma; y lo encontramos como universal, pero es para la consciencia, mientras que antes no era para el viviente. Justamente por eso, la autoconsciencia en general podrá sobrevivir a su propia experiencia y, como su verdad, podrá emerger otra figura de esta experiencia.

Vamos a considerar ahora la experiencia realizada por la individualidad que sólo busca su goce singular. «Alcanza su objetivo, pero justamente al alcanzarlo lo hace la experiencia de lo que es la verdad de ese mismo objetivo. Se concibe como la esencia singular que es para sí. Ello no obstante, la actualización de un objetivo tal constituye a su vez la superación de ese objetivo, pues la autoconsciencia no se convierte entonces en objeto de si misma como la autoconsciencia singular, sino más bien como la unidad de sí misma y de otra autoconsciencia. Así, pues, pasa a ser objeto de sí misma como singular suprimido o como universal.»[582]

Este universal al que constantemente envía la vida sin actualizarlo nunca es aquí para el hombre, pero todavía en su forma más pobre y más escuálida, la muerte si se

---

[580] El primer objetivo de la individualidad «es devenir autoconsciente como esencia singular en la otra autoconsciencia, consiste en reducir esta otra a sí misma.» La identidad se presupone en sí (porque la autoconsciencia es razón): lo que hay que superar o trascender es la presentación inmediata de la otra para mí, su ser para otro *(Phénoménologie,* I, p. 297).
[581] *Phénoménologie,* I, p. 298 *(Fenomenología,* p. 214).
[582] *Phénoménologie,* I, p. 299 *(Fenomenología,* p. 215).

quiere, una muerte de cada instante. En todo goce, nuestra singularidad, en tanto que singularidad, es anulada, y nosotros morimos, nos consumirnos a cada instante. En la voluptuosidad todavía somos deseo y el deseo aspira a la voluptuosidad. Por consiguiente, esa potencia anuladora, lo universal, es aquí para la misma autoconsciencia; ella lo conoce con el nombre de necesidad o destino; nosotros experimentamos la fragilidad de nuestra singularidad, que se ha puesto para sí y le vemos romperse contra lo universal. La absoluta rigidez de la singularidad queda pulverizada al contacto con la realidad efectiva, igualmente dura, pero continua»[583]

Lo trágico aquí es que la necesidad o el destino se presentan al hombre como incomprensibles. Por ello, la continuidad de sus actos es para él un enigma insoluble. Descubre la verdad de su experiencia solamente en esta absurda potencia que le anula constantemente, pero no entiende qué es ese poder; es incapaz de darle un contenido, un sentido que fuera el sentido de su destino y en el que realmente se volviera a encontrar a sí mismo. «El tránsito de su ser vivo a la necesidad muerta se le manifiesta entonces como una inversión sin mediación alguna.»[584] Es el tránsito de la vida a la muerte, de la voluptuosidad a la anulación. Dicho tránsito es solamente el movimiento de desaparecer, el goce, y no es el pensamiento en el que el destino se conociera en la operación de la consciencia y la operación de la consciencia se reconociera en su destino.

Esta necesidad de la que los hombres se quejan y con la cual chocan siempre es, empero, para ellos; es incluso la categoría que sale del medio confinado de la autoconsciencia para exponerse en el elemento de la exterioridad. Esta categoría para sí era, en efecto, el yo corno la diferencia, la relación y la unidad. Ahora bien, justamente esto es la necesidad sin contenido, la sólida conexión de esas abstracciones que, como abstracciones, no son las unas sin las otras, de tal manera que cuando se pone una inmediatamente se ponen las otras. El hombre se ve, por tanto, como juguete de una necesidad que es tan pobre como limitado era su deseo de goce singular; resulta anulado por un mecanismo inexorable que siempre se repite a través de los contenidos diversos que todavía no ha pensado. Esta contradicción, semejante a la del esto sensible inefable, que inmediatamente se convertía en el más indeterminado universal, es para la consciencia, que, por lo tanto, debe cargar con ella (puesto que es para ella). Pero al cargar con ella la consciencia supera esta figura de la razón activa. La más pobre de todas; la refleja ahora en sí misma y nosotros descubrimos otra figura de la consciencia en la cual lo universal está inmediatamente vinculado al deseo. Es lo que Hegel llama la ley del corazón.

b) La ley del corazón y el delirio de la presunción[585] Hemos visto la primera forma de la razón activa que era la búsqueda del goce del mundo sin reflexión alguna, la experiencia del hedonismo puro que conducía al sentimiento de una absurda necesidad anuladora de la individualidad. La figura que la sucede es más rica y más concreta. Ahora la necesidad no aparece ya como el destino inexorable fuera de la autoconsciencia. Esta necesidad que era para la individualidad ha pasado, gracias a la reflexión, al interior de ella misma. Sabe inmediatamente su deseo de felicidad como un deseo necesario. Dicho deseo tiene un valor universal. La autoconsciencia individual es para ella misma universal, al mismo tiempo que ella es deseo de gozar del mundo y de encontrarse en él. Si la noción de universalidad es asimilada a la noción de ley, un orden

---

[583] HEGEL, *Phénoménologie*, I, p. 301 *(Fenomenología,* p. 216).
[584] *Phénoménologie*, I, p. 301 *(Fenomenología*, p. 217).
[585] En la traducción castellana de la *Fenomenología* W. Roces da a este apartado el titulo de «La ley del corazón y el desvarío de la infatuación» (*Fenomenología*, pág. 217 y ss.). *(N. del T.)*

válido de derecho para todos, se puede decir que en esta nueva encarnación la autoconsciencia se ha elevado por encima de su primera singularidad y que ha incluido en su deseo la idea misma de una ley; esta relación es inmediata y por ello esta ley que no existe todavía, que es solamente objetivo para la acción, se denomina ley del corazón.[586]

Podemos sorprendernos de entrada ante semejante denominación; es preciso darse cuenta de que Hegel piensa en el sentimentalismo de su época, en Rousseau, cuyas ideas bebió durante toda su juventud, en el *Werther* de Goethe e incluso, como ponen claramente de manifiesto las alusiones del final del capítulo, en el *Krafgénie* del Sturm und Drang, el Karl Moor de los *Bandidos* de Schiller. Decir que la ley es la ley del corazón es como decir que el deseo de la ir individualidad, su inmediatez o su naturalidad, no han sido aún superados. Hay que seguir la primera inclinación de su naturaleza; lo que nos empuja al placer nunca es malo a condición de que la sociedad no nos haya pervertido. El primer impulso siempre es bueno; lo cual quiere decir igualmente que esta naturaleza ya no es considerada como únicamente singular, sino que está inmediatamente de acuerdo con una ley universal que rige todas las individualidades. Si cada cual sigue las indicaciones de su corazón todos podrán gustar el inmediato goce de vivir. «Lo que la individualidad actualiza es la ley misma y, por consiguiente, su placer es al mismo tiempo el placer universal de todos los corazones.»[587] ¿Cómo no recordar a Rousseau en este punto?

Ello no obstante, la ley del corazón no está actualizada, está para sí misma en la consciencia siendo la inmediata unión de la ley y del deseo; podríamos decir que es una intención que debe probarse al contacto con una realidad distinta de ella. Esta realidad es lo contrario de lo que debe ser realizado, es decir, que ella es la separación de la ley y del corazón, su contradicción viva. El mundo que contempla la autoconsciencia es el que nosotros hemos descubierto anteriormente, un mundo en el cual una necesidad vacía de sentido pulveriza las individualidades ávidas de gozar de su singularidad. Ese mundo está ante la consciencia y ésta no sabe que sale de ella, que es su propio origen. Así, pues, la consciencia descubre que en este mundo está arbitrariamente separada del corazón de los individuos. Por tanto, el orden que reina en ese mundo es un orden aparente, «orden de coacción y violencia que contradice la ley de) corazón»[588] y que, para su desgracia, sufre una Humanidad gimiente bajo el yugo. El individualismo de Rousseau y luego el individualismo romántico constituyen una protesta del corazón contra la violencia que se hace a la individualidad humana. Hay que liberar al hombre, lo cual no significa oponer unos hombres a otros, sino todo lo contrario: reconciliarlos entre sí, porque mi bien es el bien de la Humanidad y, si se le considera en su relación inmediata con mi intención, sólo representa «la excelencia de mi propia esencia», la pureza de mi corazón.[589] Igualmente, hay que reconciliar al hombre consigo mismo; en este mundo aparente en el cual el deseo del corazón está separado del orden, me hallo en continuo conflicto conmigo mismo. *O bien* me resigno a obedecer un orden ajeno y por lo tanto vivo privado del goce de mí mismo, ausente de mi acto, *o bien* no acepto ese orden y me encuentro privado de la consciencia de mi propia excelencia. Así, pues, este orden «humano y divino»[590] es un orden ilusorio, y el individuo debe sustituirlo por la ley del corazón, realizar en el mundo la ley del corazón.

---

[586] Se trata de un «orden natural» pero universal, opuesto al «orden imperante», que entonces es considerado como una apariencia sin fundamento. Lo Importante es señalar claramente que en esta segunda figura lo universal ha pasado a la autoconsciencia en vez de ser externo a ella.

[587] *Phénoménologie*, I, p. 304 (*Fenomenología*, p. 218).

[588] *Phénoménologie*, I, p. 303 (*Fenomenología*, p. 216).

[589] *Phénoménologie*, I, p. 304 (*Fenomenología*, p. 218).

[590] *Phénoménologie*, I, p. 305 (*Fenomenología*, p. 219).

Pero la experiencia realizada por la individualidad en este estadio de su desarrollo es, una vez más, una experiencia decepcionante. ¿Cómo realizar una ley del corazón, una ley que sólo vale en tanto que está inmediatamente vinculada a un corazón singular y que por consiguiente, únicamente existe como pura intención? Tan pronto como se actualiza escapa a este corazón particular que late en ella. «La ley del corazón, justamente por el hecho de su actualización, deja de ser ley del corazón. En efecto, en esta actualización recibe la forma del ser y es ahora poder universal para el cual el corazón particular resulta indiferente; así, por el hecho de exponer su propio orden, el individuo ya no lo encuentra como suyo.»[591] Lo trágico de la acción humana se expresa en ese desfase entre el impulso original del corazón y la operación efectiva en el elemento universal del ser. Hegel expresa en términos particularmente significativos esta dialéctica que es vivida por toda individualidad humana. «De este modo el individuo se ha retirado de sí mismo, crece para sí como universalidad y se purifica de la singularidad.»[592] Su operación es suya y a la vez externa a él, no reconoce en ella la pureza de su intención y sin embargo no puede negarla completamente porque al querer obrar acepta hacer de la realidad su objetiva, reclama la prueba de esta realización. «El individuo ha reconocido efectivamente la realidad universal porque operar significa poner su esencia como realidad efectiva libre, es decir, reconocer la realidad efectiva como su esencia.»[593] Hegel volverá a tratar sobre este punto en la *Fenomenología* a propósito de la «visión moral del mundo» o del «alma bella»: no tenemos derecho a rechazar el reconocernos en la realidad puesto que hemos querido obrar, es decir, hemos hecho de la efectividad del fin el fin mismo de la operación.

Así, pues, cuando se realiza, la ley del corazón experimenta el mismo fracaso que sufría el deseo singular cuando sólo buscaba su propio goce del mundo; pero aquí la expresión es más concreta y más rica. Al realizar la ley de mi corazón, tomo consciencia de mi oposición a la ley de los demás corazones o, mejor dicho, como no puedo renunciar a la universalidad de la ley, encuentro abominable y detestable el corazón de los otros hombres. Así el Karl Moor de Schiller se indignaba y designaba a los hombres «como una hipócrita raza de cocodrilos». Realizándome como individualidad que quiere ser universal, yo mismo me percibo como algo ajeno, inmerso en una serie de operaciones que son mías y no mías a la vez. Estoy *alienado*. Pero entonces el orden humano y divino, del que me quejaba como de una necesidad vacía de sentido, lo descubro como la expresión de la individualidad universal o del juego de las individualidades que exponen alternativamente y una para la otra el contenido de su propio corazón, que aspira a la universalidad. Lo que veo frente a mi soy yo mismo. Este orden es obra mía y, sin embargo, no es conforme a mi corazón. «La actualización no significa otra cosa sino que la individualidad se transforma a sí misma en objeto como universal, un objeto, empero, en el cual dicha individualidad no se reconoce.»[594]

La verdad de esta dialéctica es la contradicción que desgarra a la autoconsciencia; ésta afirmaba sólo como verdaderamente real y esencial la ley de su corazón y consideraba el orden reinante sólo como una apariencia. Ahora descubre que dicho orden es también su esencia, su propia obra, puesto que la autoconsciencia opera. En ella la esencia es inmediatamente inesencial, lo inesencial es esencia. Esa contradicción

---

[591] *Phénoménologie,* I, p. 305 *(Fenomenología,* p. 219).
[592] *Phénoménologie,* I, p. 305 *(Fenomenología,* p. 220).
[593] *Phénoménologie,* I, p. 306 *(Fenomenología, p. 220).*
[594] *Phénoménologie,* I, p. 307. Señalemos que la individualidad universal «es el resultado del juego de las individualidades en el que cada una de las cuales expone el contenido en su propio corazón»; es «la necesidad vivificada por la individualidad», el orden divino y humano sin duda hace alusión al orden de la familia y al de la ciudad (cf. *Phénoménologie,* II, *Ley divina y ley humana,* pp. 15 y ss.).

es propiamente la locura en que la consciencia se hunde en tanto que ella es contradicción para sí misma. La locura no resulta del hecho de que lo que es esencial para la consciencia en general es inesencial para una consciencia particular o del hecho de que lo que es real para la consciencia en general es irreal para uña consciencia particular; no, en la locura humana, la consciencia en general sigue subsistiendo, de manera que el loco tiene a la vez consciencia de la irrealidad y de la realidad de su objeto. Así, en el caso considerado, la consciencia de la realidad y la de la irrealidad no se hallan apartadas una de la otra. La consciencia ha sido subvertida en su yo más íntimo.

Pero también escapa ante esta contradicción o, mejor dicho, intenta escapar lanzando fuera de sí la perversión que hay en ella; es el *delirio de la presunción.* Para preservarse de su propia destrucción denuncia esta perversión como algo distinto de ella misma, ve en ella la obra de individualidades, pero de individualidades contingentes que habrían introducido ese mal en la Humanidad sana por naturaleza. «Fanáticos sacerdotes, corrompidos déspotas ayudados por sus ministros, que humillando y oprimiendo tratan de resarcirse de su propia humillación, habrían inventado esta perversión ejercida para desventura sin nombre de la Humanidad engañada.»[595] Hegel está pensando particularmente en el Karl Moor de Schiller, el apóstol que se hace jefe ce bandidos y que habrá de descubrir por sí mismo a la hora de su decadencia que «es una locura querer embellecer el mundo por medio del crimen y mantener la ley por medio de la anarquía»; por eso, marchará delante de los estupefactos bandidos a entregarse a la justicia. Por otra parte, se reconoce en esos sacerdotes y en esos déspotas a los autores de la desventura de la Humanidad denunciados en su época por todos los revolucionarios. Sin embargo, ¡cómo es posible que una individualidad contingente haya podido inventar un orden tal e imponerlo desde fuera a la Humanidad! Eso no es más que fantasía infantil y explicación sin sentido. Claro está que este orden es obra de la individualidad, pero no de una individualidad particular, ya que resulta inmediatamente del juego de las individualidades.

Consideremos ahora este orden, que es la verdad de toda la dialéctica que acabamos de analizar. Es la ley de todos los corazones y también es un orden pervertido, como declaraba la consciencia demente. Pero, desde otro ángulo, al ser la ley de todos los corazones, es un orden estable y universal. En la resistencia que experimenta un corazón cuando intenta actualizarse, dicho orden se pone de manifiesto como la ley válida que ha resistido la luz del día y ha sufrido la prueba de la realidad. «Las leyes subsistentes están protegidas contra la ley de un solo individuo porque no son una necesidad vacía y muerta privada de consciencia, sino una individualidad espiritual y una sustancia en las cuales viven como individuos y son conscientes de ellos mismos aquellos en quienes esta sustancia tiene su realidad efectiva; de tal modo que, aunque se lamenten y se quejen de este orden universal como si entrara en conflicto con su ley interior y aunque mantengan las aspiraciones del corazón frente a este orden, de hecho se hallan vinculados a él con su corazón como a una esencia y lo pierden todo si se les arrebata este orden o si ellos mismos se colocan fuera de él.»[596] Ello no obstante, a pesar de la indudable realidad que el orden tiene en sí, se trata de un orden pervertido, puesto que sólo se actualiza por medio de la individualidad, que es su forma. Es la resultante de un conflicto de todos contra todos, de un juego de las individualidades» en el cual cada una de ellas trata de hacer valer sus aspiraciones y choca con las aspiraciones de las otras. Lo que parecía orden público, ley válida, es en realidad el «curso

---

[595] *Phénoménologie,* I, p. 309 *(Fenomenología,* p. 222).
[596] *Phénoménologie,* I, p. 310 *(Fenomenología,* p. 223).

del mundo», la apariencia de una marcha regular y constante, pero apariencia solamente, porque su contenido es más bien «el juego sin esencia de la consolidación y de la disolución mutua de las singularidades»[597]

Así, pues, este orden es *en sí* orden universal y, en su desarrollo o su *manifestación,* juego de las individualidades siempre inquietas y mutables. De la misma manera que para el entendimiento el fenómeno inestable se oponía al en sí antes de convertirse en su expresión, así también ahora para la nueva figura de la consciencia que sale de esta experiencia el orden universal se opone —en tanto que en sí— al juego inconsistente de las individualidades. Realizar este en sí en su verdad no significa otra cosa que apartar la individualidad que lo pervierte. Por tanto, la nueva figura es la virtud, la consciencia que quiere anular los egoísmos individuales para permitir que este orden aparezca tal como es en verdad. La virtud va a provocar la lucha contra «el curso del mundo». Pero de esta manera hemos visto promoverse a formar cada vez más altas y concretas aquello que la autoconsciencia encontraba frente a ella como su verdad, su universal. Primero fue la necesidad, ahora es «el curso del mundo», juego de los egoísmos que, en la reciprocidad de sus intercambios y los pasos de sus acciones, producen la manifestación de lo universal. «Aquello en lo cual la consciencia ya no se reconocía no era la necesidad muerta, sino la necesidad en tanto que vivificada por la individualidad universal.»[598]

c) *La virtud* y *el curso del mundo.* El «caballero virtuoso» que ahora nos presenta Hegel de una forma satírica hace pensar en el *Don Quijote* de Cervantes, o en los reformadores románticos que constantemente subvierten el mundo en idea y, en realidad, se muestran incapaces de salir del verbalismo. Se trata de los ideólogos denunciados por Napoleón, tan numerosos en la época de Hegel. El propio Hegel se acuerda tal vez del momento en que en una carta a Schelling exaltaba el *«Sollen»* de Kant como lo único capaz de despertar los espíritus embotados y de hacerlos salir de su conformismo burgués. La virtud de que aquí se trata no es la virtud antigua, que tenía «su sólido contenido en la sustancia del pueblo», que no se proponía un bien inexistente ni se revelaba por principio contra el curso del mundo, sino que es una virtud sin esencia y que sólo se exterioriza en discursos pedantes y vacíos. «Tales esencias ideales, tales objetivos ideales se derrumban como frases vacías que exaltan el corazón y dejan a la razón vacía...: son declamaciones que, en su determinación sólo expresan este contenido: *el* individuo que pretende obrar en vista a tan nobles fines y tiene en sus labios tales frases excelentes pasa ante sí mismo por ser excelente, se hace presuntuoso y llena de orgullo su propia cabeza y las de los otros, pero no es más que una vacía infatuación.»[599] De esas breves citas se desprende ya el sentido de la crítica que Hegel hace de esta virtud que ha salido de la sustancia ética y se afirma frente al curso del mundo. El realismo hegeliano que volveremos a encontrar más adelante en su crítica de una «visión moral del mundo» se opone al idealismo sin límites de estos utopistas *(Weltbesserer).* La virtud así entendida desencadena una lucha vana contra el curso del mundo y debe descubrir al fin que ese mundo no es tan malo como ella creía. Su error es oponer constantemente lo ideal y lo real de tal manera que este ideal no pueda actualizarse nunca, por lo que siempre se queja en los discursos.

En efecto, la consciencia virtuosa distingue el en sí del curso del mundo, lo universal, en el cual «ella cree», y la realidad efectiva de este mismo curso del mundo, en el cual lo universal se realiza con una figura imperfecta. Esta realización es el hecho de la individualidad, cuya perversión hemos visto en los dos capítulos precedentes. Lo

---

597 *Phénoménologie.* I, p. 311 *(Fenomenología,* p. 224).
598 *Phénoménologie,* I, p. 307 *(Fenomenología,* p. 220).
599 *Phénoménologie,* I, p. 319 *(Fenomenología,* p. 229).

que entonces era para nosotros es ahora para la consciencia virtuosa, que no reconoce ahí su propio origen. Efectivamente, ve cómo la individualidad singular busca en el mundo su propio goce y se quiebra al contacto con una necesidad brutal, ve igualmente cómo la individualidad expone en este mundo la ley de su corazón y sufre una resistencia general por parte de las otras individualidades, de tal manera que con ello se realiza, desde luego, lo universal, pero de una forma tergiversada. En este «fenómeno» aparece como el curso del mundo, como la ley en la Naturaleza, pero aparece en una forma pervertida. Lo que se transparenta en el curso del mundo no es la positividad de este universal, sino su negatividad sin más En su realidad efectiva el curso del mundo pertenece a las individualidades, a sus goces singulares, a sus conflictos mutuos. Así, pues, la virtud se propone «pervertir una vez más el pervertido curso del mundo»,[600] pues ella .ha descubierto de dónde reina todo el mal. Lo que constituye el vicio es la individualidad, el ser para sí del curso del mundo; por consiguiente, denuncia el egoísmo de los hombres, su perversión, y continúa sobre este punto los discursos de la precedente forma de la consciencia. Sólo que ella añade a esto la idea del completo sacrificio de la individualidad. La consciencia virtuosa opone la ley, que es lo universal en sentido positivo, y la individualidad. En vez de unirlas inmediatamente, como en la ley del corazón, las distingue esencialmente; por eso la consciencia virtuosa piensa transformar el orden real destruyendo la individualidad. Y a la inversa, lo inesencial en el curso del mundo es la ley, mientras que la individualidad se arroga el papel de protagonista; somete el bien y lo verdadero que son en sí e invierte su interioridad en la exterioridad. Así, pues, ley e individualidad son momentos comunes a la virtud y al curso del mundo. Sólo que ocupan en ambos una posición inversa. Sin embargo, esta comunidad hace que los dos términos presentes —virtud y curso del mundo— no sean completamente separables. La propia virtud está en el curso, del mundo del que no puede desvincularse completamente, y el curso del mundo está en la virtud, como pondrán de manifiesto las peripecias de la lucha.

Para la virtud, el bien, lo universal es en sí; es su fin aún no actualizado; la virtud sólo puede creer en su ideal y esta vez es la consciencia de una no presencia efectiva. Ello no obstante, sabe —y ahí es donde radica el sentido de su fe— que decir que lo universal es en sí vale tanto como decir que constituye el *interior* del curso del mundo y que no puede dejar de triunfar. La virtud postula la unidad originaria de su fin y de la esencia del curso del mundo, de la misma manera que admite su separación en la presencia fenoménica. Por consiguiente, su lucha contra el curso del mundo será en realidad un disfraz, la virtud no puede tomarla verdaderamente en serio porque su principal argumento, la trampa que prepara a su adversario a fin de cogerlo por detrás, consiste precisamente en la creencia de que el curso del mundo es bueno en sí — aunque no lo sea para sí y necesariamente debe devenir para sí lo que es en sí. Aquí establece una diferenciación entre el en sí y el ser, entre el fondo de las cosas y la manifestación que, a fin de cuentas, no puede ser más que una diferencia verbal, pues el en sí, si no es para otro, es una abstracción pura y simple. Lo que no se manifiesta no es, y la esencia de la esencia es manifestarse, de la misma manera que la esencia de la manifestación es manifestar la esencia.[601]

Es justamente en la lucha entre la virtud y el curso del mundo cuando desaparece la diferencia entre el en sí y el ser para otro. En el curso del mundo la virtud aparecía

---

[600] *Phénoménologie*, I, p. 314 *(Fenomenología*, p. 226).

[601] Aquí se ve claramente el sentido de toda esta dialéctica hegeliana. Los dos términos, que se oponían en la razón actuante, interior y exterior, el en sí y el ser para otro, deben identificarse en la *operación misma* que es la realidad efectiva. No hay un objetivo —negación de lo otro— y un otro —como apariencia a negar—, sino el movimiento de la individualidad que es la unidad de ambos.

como una potencia que todavía no se ha convertido en acto; entonces consiste en «dones, capacidades, fuerzas» que, bien utilizadas por la virtud, son mesuradas por el curso del mundo. Estas disposiciones aún no efectuadas son «un instrumento pasivo que, gobernado por la mano de la individualidad libre, es completamente indiferente para el uso que de él se hace y del cual puede también abusarse para producir una realidad efectiva que es su destrucción; una materia sin vida, privada de independencia propia que puede formarse flexiblemente de todas las maneras e incluso para su propia corrupción».[602] Ahora bien, es sólo en el curso de la lucha como esas disposiciones que de otro modo quedarían «detrás, no se sabe dónde, como una consciencia durmiente», se actualizan de hecho; gracias a la fuerza de la individualidad actuante pasan de ser en sí a ser realidades efectivas para la consciencia. La virtud que acepta el combate las descubre en todas partes ya *actualizadas* en figuras varias; «la consciencia virtuosa entra en lucha contra el curso del mundo como contra algo opuesto al bien. Con todo, lo que el curso del mundo ofrece a la consciencia en esta lucha es lo universal, no solamente como universal abstracto, sino como universal vivificado por la individualidad siendo para otro, o como el bien efectivamente real. Así, pues, siempre que la virtud entra en contacto con el curso del mundo alcanza posiciones que son la esencia del bien mismo, del bien que como en sí del curso del mundo se halla indisolublemente mezclado con todas las manifestaciones del curso del mundo y tiene su ser ahí en la efectiva realidad de éste».[603] Así, pues, o bien, como hemos dicho, la virtud está indisolublemente mezclada al curso del mundo y entonces el bien que ella se propone es un bien ya existente, un bien que pertenece a la sustancia ética, o bien se separa de aquél y establece una distinción que debe seguir siendo verbal; es una fe que no puede conducir a ninguna presencia auténtica. La lucha iniciada entre la virtud y el curso del mundo manifiesta, por tanto, la identidad concreta de los dos términos y ello porque Hegel ha puesto dicha virtud en la forma de «dones, capacidades, fuerzas» que sólo son actuales por el hecho de la individualidad. Igualmente, en la «visión moral del mundo» veremos que el gran hombre —el que hace la historia, como César o Napoleón— es una actualización del universal. La consciencia del «ayuda de cámara de la moralidad» puede explicar claramente su acción por motivos mezquinos y bajos —motivos que también forman parte de su acción fin tanto que dicha acción es acción de una individualidad particular—, pero esta explicación es parcial. «El gran hombre es lo que ha hecho *y* se debe decir que él ha querido lo que ha hecho de la misma manera que ha hecho lo que ha querido.» Es la llamada consciencia virtuosa la que se engaña al iluminar esta acción con una luz desfavorable, y es también ella la que se revela mezquina. Además, a) juzgar no actúa, y pretende que aceptemos su juicio inoperante como una acción.

Al término de su experiencia, la virtud descubre que la pretendida oposición entre la individualidad para sí, que sería el fenómeno, y el en sí del bien y de lo verdadero, es una oposición irrelevante. El en sí se realiza para la consciencia a través de la operación de la individualidad y, por lo tanto, es inseparable de su manifestación. Al haber puesto concretamente el en sí como una disposición, como una virtualidad distinta de su actualización, Hegel se facilitaba el trabajo. No hay disposición separada del acto que dé a éste una significación concreta o entonces se trata de una abstracción y la consciencia de la virtud descansa sobre esta abstracción sin realidad. Así, pues, el curso del mundo no es tan malo como parecía, puesto que es la realización de una virtud que en otro caso dormiría para siempre jamás sin hacer aparición en el mundo. Curso del mundo y virtud no se oponen ya como en el punto de partida de esta

[602] *Phénoménologie*, I, p. 315 *(Fenomenología,* p. 277).
[603] *Phénoménologie*, I, p. .316 *(Fenomenología,* pp. 227-228).

dialéctica, puesto que el en sí y el para otro han sido arbitrariamente desglosados por una consciencia de la virtud que habla en vez de actuar, que cree en vez de actualizar.

Pero si la virtud se pierde en el curso del mundo, inversamente el curso del mundo ya no puede ser pensado como un ser para sí distinto del ser en sí. Hay un modo de aclarar la acción humana que es común a la virtud y a la individualidad del curso del mundo y que es tan falsa en un caso como en otro. La individualidad puede, naturalmente, imaginar que obra egoístamente y explicar todas las acciones individuales por medio de egoísmos conscientes; lo único que prueba con eso es que no conoce la verdadera naturaleza de la operación. Cuando yo obro —incluso si explico sutilmente mi operación a partir de consideraciones egoístas— me supero a mí mismo, actualizo virtualidades que ignoraba. Gracias a mi acto, lo que era en sí deviene efectivo. Me figuro limitado en mi propia individualidad y de hecho encarno más o menos un universal que me supera. Yo no soy solamente para sí, sino que soy también en sí. La virtud erraba al distinguir el en sí y el para sí; la individualidad del curso del mundo se equivoca igualmente cuando los distingue y pretende someter el bien y lo verdadero. El sentido de toda esta dialéctica se expresa en la siguiente proposición que enuncia ya el universal concreto: «El movimiento de la individualidad es la realidad del universal.»[604] La acción del hombre en el mundo supera al hombre individual que cree obrar para él mismo, pero solamente a través de él es posible esa superación; lo que hay que pensar es la unidad de la individualidad que en su operación es a la vez en sí y para sí, su operación misma que es el devenir de lo universal inseparable de su manifestación: «El curso del mundo debía ser la perversión del bien porque tenía la individualidad por principio, pero esta individualidad es el principio de la realidad efectiva. En efecto, es propiamente la consciencia mediante la cual lo que es en sí es también para otro; el curso del mundo pervierte e invierte lo inmutable, pero de hecho la inversión va desde la nulidad de la abstracción hasta el ser de la realidad.»[605]

Con esto alcanzamos una nueva síntesis concreta, la de la efectiva operación de la individualidad, que ya no es sólo para sí frente a un ser en sí y que ya no opone su objetivo a la realidad efectiva, sino que es en sí y para sí al mismo tiempo. La razón observante era una consciencia universal —solamente contemplativa— que se buscaba por instinto en la realidad, pero la verdad es que esta realidad sólo tiene *sentido* para el hombre que es para sí. A partir de ese momento el sentido queda separado de aquello de lo que es sentido y la individualidad humana es puesta como razón activa, proyecta su sentido como fin fuera de la realidad que ella niega; esta consciencia individual es singular y se opone al universo, pero esa oposición no le afecta. La individualidad humana no queda cortada de la realidad, ella misma es la realidad que se hace, la síntesis que tiene lugar en la acción. Lo que ahora tenemos que tomar en consideración es la operación en tanto que operación de la individualidad en sí y para sí, donde el objetivo y la realidad sólo se oponen por un instante y se reúnen en un devenir. Entonces nos acercaremos a la sustancia del espíritu o al pensamiento de dicha sustancia, que a su vez se revelará como sujeto. El interés que presenta la dialéctica que acabamos de estudiar es el de permitirnos comprender mejor «el realismo hegeliano». Todo idealismo del «Sollen», toda separación de la idea y de la realidad efectiva debe ser descartado, lo cual no significa que la realidad sin significación sustituya a un ideal sin realidad, sino que lo que hay que pensar es que «la idea busca la realidad, como la realidad busca a la idea» y que lo único concreto es el devenir del hombre en su operación efectiva.[606]

---

[604] *Phénoménologie,* I, p. 320 *(Fenomenología,* p. 230).

[605] *Phénoménologie,* I, p. 318 *(Fenomenología,* p. 229).

[606] Adaptándonos a la terminología hegeliana se puede decir que las tres experiencias consideradas se



resumen así: La individualidad empezó oponiendo el *para sí* como objetivo al *en sí* —la realidad encontrada—; progresivamente el *para sí* se ha ido enriqueciendo y, en la última experiencia, la de la virtud, el en sí ha pasado a ser *objetivo*. Pero entonces el *objetivo* vuelve a unir a la *realidad encontrada* y su distinción no es más que una abstracción. Volvemos a la realidad electiva, pero ahora como *operación*.

V. La obra humana y la dialéctica de la acción

Después de la individualidad que se rebela contra el curso del mundo porque éste se opone a su ideal —el goce inmediato del mundo, la ley del corazón o la virtud—, Hegel toma en consideración la individualidad «real en sí y para sí». Dicha individualidad no estima ya la realidad como una resistencia a la que hay que vencer; de entrada está en medio del mundo y lo único que quiere es expresarse. Su fin no es la negación del mundo real, pertenece al mundo, e inversamente, este mundo es el mundo de la individualidad. Así, pues, lo esencial es obrar por obrar, manifestar fuera en el puro elemento de la exterioridad lo que la individualidad tiene en su interior, *su naturaleza originaria y determinada.* En tanto que individualidad es esta naturaleza originaria, es en sí; en tanto que la traduce o la hace pasar «de dentro a fuera, del no ser visto al ser visto»,[607] es para sí misma; su existencia como acto es solamente la actualización de su esencia. Mundo objetivo e individualidad consciente ya no forman ahora más que una sola realidad concreta y esta realidad es la de la operación *(Tat).* «La operación es en ella misma su propia verdad y su realidad efectiva, y la presentación o la expresión de la individualidad es en esta operación fin en sí y para sí mismo.»[608]

El concepto de operación se ha hecho esencial, se ha convertido en nuestro objeto. Lo que vamos a ver producirse con la operación concreta de la individualidad es la unidad de la subjetividad y de la objetividad, de la razón observante y de la razón activa. A ello se debe el título que Hegel pone a esta parte de la *Fenomenología:* «La individualidad real en sí y para sí.»[609]

Probablemente este capítulo que sirve de transmisión entre la razón y el espíritu pueda revelarnos uno de los sentidos de la obra hegeliana mostrándonos la nueva significación que va a tomar el mundo para la autoconsciencia. Pero antes de dilucidar la dialéctica que aquí nos ofrece la *Fenomenología,* indicaremos algunos de los significados concretos de dicho capítulo.

«Después de los héroes del romanticismo —dice justamente Brehier— Hegel considera a los especialistas, profesores, artistas que dan a su tarea un valor absoluto.»[610] Se trata, de acuerdo con la pintoresca expresión del filósofo, de un mundo animal espiritual». Cada individualidad empieza encerrándose en su tarea limitada, sólo quiere expresar su naturaleza, y cuando Se eleva por encima de su obra pasajera y limitada, se justifica ante sus propios ojos y ante los de los demás pretendiendo haber contribuido con su modesta parte a una causa más general, a una tarea universal, concebida aquí, empero, en una forma abstracta, tanto más abstracta cuanto más limitada y parcial es la obra efectiva. Tal justificación general, razón de la vida de los artistas rué trabajan por la belleza del arte, de los intelectuales que hacen avanzar la ciencia mediante sus investigaciones eruditas y pacientes, es propiamente la honestidad de la consciencia, una honestidad que, como veremos al tratarla más de cerca, resulta bastante engañosa y decepcionante. La cosa misma *(die Sache selbst)* que será la efectividad para la consciencia de la individualidad todavía no es más que un predicado que se puede aplicar alternativamente a todos los momentos particulares de la operación, pero es justamente esta «cosa misma» la que, concebida como la operación de lodos y cada uno, se convertirá finalmente en el nuevo sujeto de la experiencia, primero como esencia espiritual y luego como espíritu concreto.

---

[607] *Phénoménologie,* I, p. 324 *(Fenomenología,* p. 232).
[608] *Phénoménologie,* I, p. 323 *(Fenomenología,* p. 231).
[609] Se trata del apartado C: en la edición castellana de *Fenomenología* (pp. 231 y ss.) lleva el título de «La individualidad que es para sí real *(reell)* en y para sí misma», *(N. del T.)*
[610] E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie,* t. II., pp. 742 y ss.

Hemos intentado señalar desde el comienzo la primera interpretación concreta de este capítulo para justificar el título que Hegel da a uno de sus principales desarrollos —el reino animal espiritual, *Das geistige Tierreich*—,[611] pero creemos que es conveniente no olvidar la interpretación dialéctica más general de este momento de la experiencia fenomenológica, puesto que HOS indica la orientación del pensamiento hegeliano. Hemos visto con la razón en general un modo de la autoconsciencia que, en vez de oponerse al ser, al en sí en general, intenta adoptar un comportamiento positivo para con aquél. Este ser, hablando con propiedad, ya no es una cosa en sí, un puro ser otro, sino que se ha convertido en el mundo, un mundo en el cual la individualidad, forma con que se presenta la autoconsciencia, se busca a sí misma sin saberlo. Y, naturalmente, se encuentra, pero se encuentra en la forma de un ser determinado y estático, lo contrario de su inquietud ontológica. Por eso, la individualidad autoconsciente se opone nuevamente a este ser en sí del mundo. Al en sí de la razón sucede su para sí, al ser sucede el proyecto. Pero en el último desarrollo de la razón operante —a propósito del caballero errante que quería hacer reinar la virtud en el curso del mundo— hemos visto que esta operación no se mantenía. El fin que se propone la autoconsciencia se opone verbalmente a la realidad dada. El en sí del curso del mundo, que sería lo misino que el ideal de la virtud, no difiere del ser para otro o de la realidad efectiva encontrada. Es en su manifestación cuando este en sí pasa de la potencia al acto, y el curso del mundo no es más que el en sí realizado. Fin y ser en sí se han revelado como lo que son el ser para otro y la efectiva realidad encontrada.[612]

En términos concretos puede decirse que la oposición de un mundo objetivo y de un ideal de la razón activa ya no es válida. El mondo objetivo —que aparece como ser para otro— es el mundo mismo de la individualidad actuante. El ser en sí, es decir, lo universal, y el ser para sí, o sea, la individualidad, se penetran íntimamente. Los dones, las capacidades, las fuerzas que estaban en potencia en el curso del mundo se realizan por medio de la eficacia de la individualidad operante que les hace pasar de la potencia al acto. Lo que aparece es el mismo concepto que teníamos de la individualidad consciente al principio de la parte de la *Fenomenología* que Hegel intitula «la Razón», es decir, la completa fusión del ser y del sí mismo (el en sí en el para sí). El sí mismo operante es a la vez el ser y el sí mismo, es *la categoría que se ha hecho consciente de sí misma.* Hemos visto cómo esa categoría se desarrollaba en el elemento del ser, era la razón observante y luego en el elemento del sí mismo, era la razón activa. Ahora esos dos momentos de la categoría se unen dialécticamente, y la individualidad humana es la categoría autoconsciente. Aquí no hay un ser objetivo que se oponga al sí mismo ni allí un sí mismo que se oponga al ser, que fuera para sí sin ser en sí, «sino que el sí mismo es el ser mismo y el ser es el sí mismo». «La autoconsciencia tiene como objeto propio la pura categoría misma o, dicho de otra manera, es la categoría que se ha hecho consciente de sí misma.»[613] En este estadio de la dialéctica es justamente donde se realiza lo que la observación de la individualidad humana no conseguía sacar a la luz completamente porque ella era solamente observación. «La individualidad es lo que es su mundo en tanto que mundo suyo, ella misma es el círculo de su propia operación, círculo en el cual se ha presentado como realidad efectiva; es solamente la unidad del ser en tanto que ya dado y del ser en tanto que construido, unidad cuyos lados no están al margen uno de otro como ocurría en la representación de la ley psicológica, siendo uno de los lados el mundo en sí como presente y el otro la individualidad para sí.»[614] No

[611] *Phénoménologie,* I, p 324 *(Fenomenología,* p. 232.
[612] *Phénoménologie,* I, p. 322 *(Fenomenología,* p. 231).
[613] *Phénoménologie,* I, p. 323 *(Fenomenlogía,* p. 232).
[614] *Phénoménologie,* I, p. 256.

hay un mundo que sea en sí y una individualidad que sea para sí, sino que este mundo es el de la individualidad y la individualidad es a su vez el sentido y la expresión de este mundo. Resulta imposible separar los dos términos—el ser otro y el sí mismo— para compararlos. La autoconsciencia en su verdad es lo que sigue siendo sí mismo en su ser otro, lo que se encuentra y se produce a sí mismo por mediación de esta alteridad.

Al nivel de la consciencia —en el sentido restringido del término— había verdaderamente un ser en sí; al nivel de la autoconsciencia, en la dialéctica del amo y del esclavo, este en sí era elaborado por la consciencia humana capaz de volver a encontrarse a sí misma en él. Es justamente en el estadio de la razón cuando este en sí pasa a ser, al fin, mundo *(die Welt)* —término mucho más concreto y que sólo tiene sentido en relación con la autoconsciencia que se encuentra a sí misma en él. Sólo que este mundo no aparece todavía verdaderamente como *obra* de la autoconsciencia. Por ello hemos tenido que tomar en consideración la presencia del sí mismo en el mundo —como presencia inauténtica— como presencia en sí, por decirlo de esa manera, y luego la oposición del sí mismo al mundo devenido, en tanto que capa superficial de la realidad el ser para otro. Finalmente, la individualidad como individualidad operante se ha convertido en la unidad del para sí y del en sí. En este momento la operación es la esencia de la individualidad tanto como de la realidad; la operación es el todo concreto, hay que obrar por obrar. «Puesto que la individualidad es en ella misma la realidad efectiva, la materia del obrar y el fin de la operación residen en la operación misma. En consecuencia, la operación presenta el aspecto del | movimiento de un círculo que libremente y en el vacío se pone g a sí mismo en sí mismo, que sin encontrar obstáculos unas veces crece y otras se reduce y que, una vez completamente satisfecho, sólo juega en sí mismo y consigo mismo.»[615]

Al término de este capítulo la realidad aparecerá como obra propia de la autoconsciencia, pero de una autoconsciencia universal y que supera la individualidad. Esta obra de todos y de cada uno, este mundo engendrado por la autoconsciencia, donde 3 la noción de cosa opaca e impenetrable *(Ding)* desaparece para dejar su sitio a una nueva noción de objetividad *(Sache)* correspondiente al πραγμα griego, nos abrirá el «mundo de la razón realizada» que es el espíritu. Lo único que hay que superar para alcanzar dicho espíritu es la individualidad que *tiene* la razón que todavía no lo *es.* Pero esa individualidad, como sabemos desde la dialéctica del deseo y del amo y el esclavo, solamente tiene sentido porque refleja y vuelve a encontrarse en otras individualidades. Cuando el mundo de la individualidad haya devenido un nosotros (un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo), cuando la mediación entre las consciencias sea efectiva, la obra será obra de todos y de cada uno; la realidad objetiva como cosa se habrá disuelto en una nueva realidad, en la esencia espiritual. De este modo se justificará a partir de los pasos fenomenológicos (también se podría decir, a veces, antropológicos) un idealismo cuyas fórmulas se asemejan a las del idealismo kantiano (cf. la categoría, la unidad del sí mismo y del ser) pero cuyas intenciones son muy distintas. Bajo el manto de esas fórmulas lo que Hegel nos ofrece es un idealismo concreto. En él, la verdad aparece como originada por la operación y garantizada por la mediación de las consciencias. La autoconsciencia es la vida misma y la esencia de la autoconsciencia es volver a encontrarse constantemente en el ser otro, ser sí misma por mediación de una alteridad que resurge cada vez. La cosa opaca de la consciencia *(Ding)* que se ha hecho mundo al nivel de la razón *(die Welt)* —el mundo, empero, de la individualidad operante *(Sache)*— se transforma al término de la dialéctica que ahora estudiamos, después de la esencia espiritual *(das geistige Wesen),* en la razón que es ella misma su mundo: el espíritu *(Geist).*

---

[615] *Phénoménologie,* I, p. 323 *(Fenomenología,* p. 232).

Vamos a observar más minuciosamente los detalles de esta dialéctica. Su primer momento es la *obra,* el segundo la *cosa misma (die Sache selbst),* es decir, la objetividad espiritual al nivel de la operación, y el tercero la cosa misma como *obra de iodos y de cada uno.* Entretanto el sí mismo de la individualidad deviene sí mismo universal y su objeto, que ahora ya es toda verdad[616] es la esencia espiritual, el pensamiento del mundo ético.

I. La obra como verdad de la individualidad. La autoconsciencia es la consciencia de una individualidad humana; así es como hay que considerarla ahora, pero esta individualidad es, al mismo tiempo, una autoconsciencia actuante. En ella, los momentos varios del ser para sí que hemos superado en la dialéctica anterior se presentan nuevamente, pero como momentos que sé suceden, y sólo tienen significación en el todo de la operación.

Al ser real en sí, esta individualidad es una individualidad originariamente determinada; es una naturaleza originaria porque ella es en sí; está originariamente determinada porque lo negativo se halla en el seno del en sí y éste es, como determinado, una cualidad. Así, pues, si se considera a la individualidad solamente como ser en sí, antes del proceso de la operación, es una naturaleza particular; se define por un cierto contenido propio. Se trata de la naturaleza con la que topábamos ya cuando la razón observaba la individualidad humana y asignaba a cada cual una esfera del ser delimitado, como un cuerpo propio, un medio, un dato irreductible —«lo que ella misma no ha hecho». Esta naturaleza originariamente determinada es el punto de partida de la dialéctica de la individualidad; justamente, considerando así las individualidades en la particularidad de su naturaleza, en los límites de su determinación especifica, es como puede hablarse de un *reino animal espiritual.* Cada una de ellas es lo que es y ni siquiera puede pensar en salir de su esfera propia; este reino espiritual es, por tanto, en principio un reino natural. Ello no obstante, el individuo no es de esta manera un contenido determinado —una naturaleza— más que cuando se le toma en su ser y no en su operación. La misma operación no es otra cosa que la negatividad; «así en la individualidad operante, la determinación se resuelve en la negatividad en general, en el *summum (Inbegriff)* de toda determinación».[617]

Esta distinción es esencial para la dialéctica que sigue. La negatividad se manifiesta en dos aspectos complementarios. En el ser, incrustada en el en sí, es una determinación *(Omnis determinatio est negatio);* en la operación es el movimiento mismo de la negatividad. Resulta imposible obrar sin determinarse, pero el obrar es lo que determina. Así, pues, lo que en el en sí es cualidad, delimitación del ser, en la operación es movimiento y justamente este movimiento de la negatividad es lo que aparecerá como la verdad de todo este proceso. Hay aquí un primado de la existencia sobre la esencia que en seguida va a ponerse de manifiesto. Con todo, debemos seguir la individualidad operante en la concepción que se hace de sí misma para ver si la realidad de su experiencia corresponde claramente a su concepto.

Partimos de la naturaleza originaria y determinada que la individualidad no puede ni quiere superar; por otra parte, no parece que constituye una limitación para la operación misma. La consciencia es el acto de autorrelacionarse consigo misma, es para sí y debe mantener esta igualdad consigo misma en el elemento de la naturaleza primordial, debe seguir siendo sí misma en esta determinación propia. «Por consiguiente, la determinación originaria de la naturaleza es sólo principio simple —es un elemento transparente universal en cuyo seno la individualidad continúa siendo libre

[616] *Phénoménologie,* I, p. 343.
[617] *Phénoménologie,* I, p. 326 *(Fenomenología,* 234).

e igual a sí misma de la misma manera que despliega en él, sin trabas, sus diferencias, y es pura relación recíproca consigo misma en su actualización. Igualmente, la vida animal indeterminada infunde su soplo vital al elemento del agua, del aire, de la tierra y, en el interior de esta última, a principios más determinados, imbuyendo en ellos todos sus momentos. Ello no obstante, a despecho de la limitación del elemento, los mantiene en su poder, se mantiene a sí misma en su uno y continúa siendo, en tanto que es esta organización particular, la misma, vida animal universal.»[618] Así, pues, la autoconsciencia permanece igual a sí misma sin más relación que con ella misma y expresando una naturaleza particular que constituye la esfera propia de su ser. Tal es, al menos, el concepto de esta individualidad «real en sí y para sí misma», individualidad que es una naturaleza y al mismo tiempo, en esta naturaleza, una autoconsciencia que no hace otra cosa sino ser para sí misma lo que ella es ya en sí misma. Lo único que hay es un tránsito de la potencia al acto que es todo el misterio de la operación. Teóricamente esta individualidad no ha de sentir sino júbilo. «El individuo sólo puede tener consciencia de la pura traducción de él mismo de la noche de la posibilidad al día de la presencia, del en sí abstracto a la significación del ser efectivamente real, y puede tener la certeza de que lo que surge ante él a la luz no es otra cosa que lo que dormía en aquella noche.»[619] La operación, la existencia —si se toma ese término en su sentido moderno— no hace más que actualizar la naturaleza originaria. El individuo deviene lo que es en sí y nada más. Es en sí y en ello radica su naturaleza; es para sí mismo, el devenir de lo que es para su consciencia. Así, la individualidad sería en su devenir para sí misma la actualización de una esencia original, de una naturaleza primordial que la constituiría. Nunca llegaría a *superarse* a sí misma en tanto que naturaleza dada; pero no haría más que *expresarse.* Para saber si la experiencia que realiza esta individualidad coincide o no con su concepto, nos falta estudiarla en el movimiento de la operación.

En la operación, la naturaleza originariamente determinada se presenta siguiendo las diferencias que caracterizan la operación; en primer lugar, la consciencia actuante se presenta el todo de su operación como *fin,* un fin que todavía le pertenece y se opone así a la realidad presente. Luego, hay que considerar el tránsito del fin a la realidad, los *medios,* tanto los medios internos como los medios externos; finalmente, el tercer momento es el objeto «cuando no es ya el fin del que quien obra es consciente de un modo inmediato como de su fin, sino cuando es objeto fuera del que obra y cuando es para él como un otro».[620] Este tercer momento es la *obra,* la expresión en el elemento del ser de lo que la individualidad era en ella misma antes de obrar. Sin embargo, el concepto de esta individualidad es tal que implica que no pueda surgir diferencia alguna entre esos diversos momentos. El fin es la naturaleza originaria de la individualidad. ¿Cómo se podría querer otra cosa que no fuera actualizar su naturaleza? ¿Qué proyecto iría más allá de nosotros mismos? Nosotros no podemos querer más que lo que ya somos. «Si nos representásemos la consciencia como algo que va más allá deteste contenido y que quiere llevar otro contenido a la realidad efectiva, nos la representaríamos como una nada trabajando en la nada.»[621]

Finalmente, la realidad efectiva, la realidad que presenta a la consciencia antes de obrar, no podría ser en sí distinta de la naturaleza originaria del individuo. Hemos rebasado el momento en que la realidad de un mundo existía por su cuenta en oposición a la individualidad. Ahora ya no hay más que apariencia de oposición. Pero, cuando vamos a obrar, el mundo que se ofrece ante nosotros como materia de nuestra operación

---

[618] *Phénoménologie,* I, p 325 *(Fenomenología,* p. 233).
[619] *Phénoménologie,* I, p. 330 *(Fenomenología,* p. 237).
[620] *Phénoménologie, I,* p. 326 *(Fenomenología,* p. 234).
[621] *Phénoménologie,* I, p. 327 *(Fenomenología,* p. 234).

no es en sí distinto de nosotros; es la revelación externa de lo que nosotros somos internamente; es solamente un mundo objetivo para la individualidad que se encuentra a sí misma. «El ser en sí de esta realidad efectiva opuesta a la consciencia es rebajado hasta no ser más que apariencia vacía.»[622] Es nuestro mundo que se nos aparece en él, y solamente nuestro mundo. En el *interés* que nos tomemos por este o aquel aspecto suyo nos descubrimos nosotros mismos.

Es cierto que se podría plantear una objeción contra esta perfecta actualización de la individualidad preguntándose si el problema de la acción no da lugar a un círculo. ¿Cómo puede conocer la individualidad su naturaleza originaria antes de obrar? En efecto, sólo sé lo que soy después de haber obrado; y, para obrar, es preciso, empero, que me represente como fin justamente lo que yo soy. Pero ese círculo es completamente teórico. La operación efectiva le rompe; si es verdad que «el obrar es el devenir del espíritu como consciencia»,[623] todos los momentos se penetran unos a otros y no se puede hablar propiamente de un principio de la operación. Me hallo siempre ante una determinada situación, mi situación de ser en el mundo que, en el interés que ella tiene para mí, es la revelación de mi propia naturaleza originaria y me indica lo que hay que hacer aquí. En cuanto a los medios, vinculan de modo inmediato el interés con la situación; son igualmente la expresión de mi naturaleza, como talento, disposición, etc. Finalmente, el medio externo, el medio real, es el tránsito de lo interno a lo externo que conduce a la obra, donde la individualidad se descubre a sí misma como ella es en el elemento de la exterioridad. Pero con la obra se presenta una posibilidad de desigualdad. En efecto, la obra es algo determinado; es una realidad efectiva en el elemento del ser, y la negatividad es, como cualidad, algo que ha devenido inherente a la obra misma. Yo he devenido para mí mismo un otro, después de haber obrado. Por el contrario, frente a esta obra particular, la consciencia es negatividad en general —es solamente el proceso universal de la operación— y, por eso, la consciencia que se aparta de la obra y la contempla, ha pasado a ser de nuevo consciencia universal con respecto a aquélla. Hegel no introduce todavía la mutua relación de las otras individualidades, pero es del todo evidente que «este otro» que yo devengo es mi ser para otro.

Así, pues, es sólo en la obra —la obra abandonada por la operación que la lleva al ser— donde la naturaleza originaria del individuo se expresa en relación con la consciencia, que es la consciencia misma del individuo; se expresa como una cualidad determinada, es la obra que condensa en ella toda la dialéctica de la operación, y debemos preguntarnos cómo la individualidad real en sí y para sí misma va a poder preservar en ella su concepto. Es precisamente al querer preservarlo como llevará a transformar el concepto y darle toda su significación. En seguida la consciencia podrá comparar su obra con la de otras individualidades y descubrir así entre las individualidades diferencias cuantitativas. Una diferencia cualitativa —la de bien y mal— no puede tener lugar aquí. En efecto, no vemos qué podría ser —de acuerdo con el concepto de que hemos partido— una obra mala. Toda obra, al ser *expresión* de una individualidad, es algo positivo. La única comparación posible es la que tiene un sentido en el seno mismo de la individualidad. La naturaleza originaria de la individualidad es el en sí y la medida del juicio a pronunciar sobre la obra. Ahora bien, la obra es la expresión de la individualidad, nada menos, pero tampoco nada más. Por tanto, no hay de qué enorgullecerse, lamentarse o arrepentirse. El individuo consigue siempre su fin, su obra es él mismo.[624]

---

[622] *Phénoménologie,* I, p. 327 *(Fenomenología,* p. 235).
[623] *Phénoménologie,* I, p. 327 *(Fenomenología,* p. 235).
[624] *Phénoménologie,* I, p. 330 *(Fenomenología,* p. 237). «Nada hay *para* la individualidad que no sea *por* ella misma o, dicho de otra forma, no hay realidad efectiva que no sea su naturaleza y su operación, ni

II. *La cosa misma (die Sache selbst).* Veamos, pues, qué experimenta esta consciencia cuando compara su obra —dejada en el medio universal del ser objetivo— y la concepción que, por otra parte, se hace de sí misma. La obra es la expresión auténtica de la individualidad real en sí y para sí misma. En su obra es justamente donde la consciencia ha expuesto a la luz del día la originalidad de su naturaleza. Lo que somos, en tanto que somos de un modo determinado, aparece en nuestra obra. El artista ha expresado en su obra la original visión que tiene del mundo y que es la suya propia con exclusión de cualquier otra, el intelectual ha puesto en su trabajo el resultado de sus investigaciones y su propio esfuerzo; está en su obra por completo.[625] En efecto, hemos visto que, de acuerdo con la concepción que se hace de sí misma, esta individualidad no admite diferencia entre su fin y la realidad que ella se da, entre los medios utilizados y el fin perseguido. Quien se expresa es la naturaleza originaria, y al expresarse queda vinculada íntimamente al sí mismo, de manera que ahora no puede distinguirse entre esta naturaleza —como ser en s. misino— y su realización como obra. Para el yo sólo hay en sí por medio de la operación. Sólo sabemos lo que somos a partir de lo que hemos hecho y que en la obra se convierte en un ser para otro.[626] La operación —la negatividad en tanto que movimiento y devenir— es lo que obliga a ver, lo que obliga a pasar la naturaleza originaria, los dones y las capacidades, de la virtualidad a lo real. Solamente en tanto que movimiento de la operación, en tanto que negatividad en acto, la consciencia es distinta de la obra en la que dicha negatividad está inscrita únicamente como una determinación particular. Así, pues, la consciencia operante *transciende* su obra y deviene el *médium universal* en el cual esta obra es algo particular. Así se va a presentar una diferencia entre la obra y la consciencia operante, diferencia que contradice la concepción que la consciencia se hacía de sí misma.

No será inútil citar íntegramente el texto en que Hegel desvela la diferencia entre la consciencia y su obra. Contiene, en forma resumida, las principales articulaciones de la dialéctica que estamos considerando: «La obra es la realidad que la consciencia se da; justamente en la obra el individuo es para la consciencia lo que él es en sí, de tal manera que la consciencia para la que el individuo viene a ser en la obra no es la consciencia particular, sino la consciencia universal; en la obra, la consciencia se ha expuesto en general en el elemento de la universalidad, en el espacio privado de determinación del ser. Al abandonar su obra la consciencia es en realidad consciencia universal, porque en esta oposición se convierte en la absoluta negatividad o en el operar —con respecto a su obra, que es la consciencia determinada. De este modo la consciencia se rebasa a sí misma como obra y ella misma es el espacio privado de determinación que no se encuentra ocupado por su obra.»[627] Para entender bien el pensamiento hegeliano es importante insistir una vez más sobre el doble papel que aquí desempeña la negatividad. En el en sí la negatividad queda fija en el ser, aparece, por tanto, como una determinación estática; en la operación, el devenir para sí de la consciencia, la

---

operación y en sí de la individualidad que no sean efectivamente reales.» Señalemos que, en este primer momento de la dialéctica, las individualidades se ponen como mónadas mutuamente indiferentes; cada una de las cuales se refiere sólo a sí misma», y que el progreso de la dialéctica va a suprimir esta «indiferencia mutua».

625 «Hay que considerar —dice Hegel— esta coloración característica del espíritu como el único contenido del fin mismo y únicamente como la realidad» (pp. 326-332).

626 «De esta manera el individuo no puede saber lo que es antes de tomar contacto con la realidad efectiva, a través de la operación.»

627 *Phénoménologie*, I, p. 331 *(Fenomenología,* p. 237). El que la consciencia sea «ella misma el espacio privado de determinación del ser» es algo que sabemos desde el descubrimiento del *aquí* como *aquí* universal al principio de la *Fenomenología.* Ya en Fichte, cuando interpreta a Kant, el espacio es el propio yo como intuición universal posible. De ahí la imagen empleada por Hegel.

negatividad es un acto, el proceso de la mediación pura; «el yo», dice Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología,* es la «pura mediación», el devenir simple. «La mediación es el movimiento del yo que es para sí mismo; es la pura negatividad o, reducida a su pura abstracción, el simple devenir.»[628] En tanto que actuante, la consciencia es negación absoluta de toda alteridad, igual a sí misma en este movimiento anulador. Y, justamente, esta igualdad consigo misma es lo que constituye su universalidad, su forma, para la cual lodo contenido determinado será necesariamente inadecuado. Ello no obstante, la citada oposición se hallaba disimulada en el concepto de la individualidad, porque en ella la obra no se ponía todavía como obra externa a la individualidad, sino que estaba sólo en estado de posibilidad activa. Ahora bien, el obrar es el tránsito necesario c esta posibilidad al ser y en el ser la posibilidad se convierte en una determinación; por lo tanto, el obrar que es ese mismo tránsito conduce .siempre a una determinación, pero él mismo no es determinación. La consciencia de la individualidad pasa a ser la forma universal —el espacio sin determinación del ser— en la cual todas las determinaciones son posibles, pero lo son como limitaciones, como negaciones. Así, pues, lo que encuentro en mi obra no es la universalidad de la forma, la igualdad de la autoconsciencia consigo misma, sin» un contenido particular y contingente. Yo supero mi obra, lo cuál equivale a decir que supero mi naturaleza originariamente determinada y la encuentro inadecuada a mi operación en tanto que operación. La autoconsciencia —la igualdad consigo misma en el ser otro— se opone una vez más como igualdad consigo en el ser otro. Al parecer retrocedemos al estadio anterior, al estadio del idealismo romántico en el cual el individuo se oponía constantemente al mundo en vez de identificarse con él.

En las dialécticas precedentes la consciencia individual partía precisamente de esta oposición a la que ahora, en cambio, llega al final de la experiencia. En aquel caso la individualidad se rebelaba contra la realidad hallada como extraña y muerta; primero tenía su proyecto en ella misma, pero acababa descubriendo que la realidad sólo podía ser su actualización, su verdad. Por el contrario, aquí la individualidad, que ha partido de la convicción de la igualdad de la realidad con el sí mismo, acaba descubriendo su oposición. En efecto, la determinación de la obra no es sólo el *contenido* de la realidad efectiva, sino que es también la *forma* de esta realidad respecto a la consciencia, lo cual significa que esta realidad efectiva —presente en la obra— es lo que se manifiesta en oposición a la autoconsciencia, es la *determinación de toda realidad opuesta al movimiento que determina.* «Por este lado se muestra como la efectiva realidad ajena que, nada más encontrada, ha desaparecido del concepto. La obra es, o sea, es para otras individualidades es para ellas una realidad efectiva ajena en cuyo lugar deben poner la suya propia para darse, por medio de su operación, la consciencia de su unidad con la realidad efectiva.»[629] En este texto se comprueba que sólo hay realidad en sentido estricto porque hay un ser para otro.

Respecto de la consciencia el ser de la obra es un ser objetivo, un ser para otro, de manera que en su obra no sólo se opone la individualidad a ella misma, sino que también se opone a las otras individualidades,[630] deviene para ellas. En la obra, la individualidad va a topar con las otras individualidades, por lo que enseguida volveremos a recoger la dialéctica de la intersubjetividad que aparentemente habíamos abandonado desde la del amo y el esclavo. Pero vamos a recogerla para llegar a una obra que expresará verdaderamente la autoconsciencia universal, en tanto que «obra

[628] *Phénoménologie,* I, p. 19.
[629] *Phénoménologie,* I, p. 332 *(Fenomenología,* p. 238).
[630] Podríamos añadir que sólo se opone a sí misma porque se opone a las otras individualidades. En la operación paso a ser un otro para los demás y también para mí mismo; pero sólo existo en esta relación.

común», «obra de todos y de cada uno».

La oposición, que servía de punto de partida a la dialéctica anterior —oposición de la autoconsciencia y de la realidad— vuelve a encontrarse aquí en una nueva forma y como un resultado. De hecho, esta oposición estaba presupuesta, pues cuando la consciencia emprende la acción presupone la naturaleza originaria en tanto que el en sí y «el puro ejecutar tenía esta naturaleza como contenido»; ahora bien, «el puro operar es la forma ideal a sí misma de la que, por consiguiente, difiere la determinación de la naturaleza originaria».[631] En el lenguaje habitual de la *Fenomenología* aquí se oponen concepto y realidad, por lo que el en sí (la naturaleza originaria) y el «operar» pueden ser considerados alternativamente como concepto y como realidad. La inadecuación existe entre la naturaleza originaria —es decir, el ser, sea de la individualidad como tal, sea de la obra— y el operar. «El operar es el concepto originario como absoluto tránsito o como devenir.» «Esta inadecuación del concepto y de la realidad que radica en su esencia, la experimenta la consciencia en su obra. Justamente en la obra, la consciencia deviene, por tanto, como en verdad es, el concepto vacío que tiene de sí misma desaparece.»[632]

Radicada en el medio extraño de la realidad, la obra se muestra como contingente y explícita las contradicciones que pueden existir entre todos los momentos que anteriormente —en el concepto— nos parecían armoniosamente unidos. En el elemento de la subsistencia todos los momentos devienen indiferentes entre sí. Es contingente que el fin perseguido corresponda precisamente a mi naturaleza (he podido equivocarme sobre mí mismo y tratar de realizar por azar lo que no conviene a lo que yo soy), es contingente que éste sea el medio que conviene al fin que ha sido elegido. Un artista puede tener un fin y no saber, en cambio, descubrir la técnica adaptada a su proyecto. Finalmente, la realidad misma se opone a la operación del individuo: «La fortuna decide tanto en pro de un fin mal determinado y de un medio mal escogido como en contra de ellos.»[633]

Esta última oposición resume todas las demás; se trata, una vez más, de la oposición entre la realidad —objetividad— y el concepto —subjetividad. La autoconsciencia no sólo es para sí misma, sino que también es para las otras; no es sólo subjetiva, sino que también es una cosa, una manifestación objetiva. Ahora bien, lo que se propone la *Fenomenología* en su totalidad es justamente la superación de esta fundamental contradicción cuyos aspectos todos estamos viendo. ¿Vamos acaso a caer en ella nuevamente sin poder salir de ahí, o tal vez conseguiremos progresar hasta una forma verdaderamente nueva?

Aquí es donde Hegel se eleva a una nueva noción de la realidad efectiva, una nueva noción de la objetividad que podría denominarse objetividad espiritual y para la cual utiliza la expresión *die Sache selbst.* Esta expresión, que ordinariamente designa la más perfecta objetividad y que en castellano corresponde a *la cosa misma,* le servirá a Hegel para superar la *contingencia* de la obra conservando la *necesidad de la operación.*[634] La

[631] *Phénoménologie,* I, p. 332 *(Fenomenología,* p. 238).

[632] *Phénoménologie,* I, p. 333 *(Fenomenología,* p. 239). En efecto, la obra no va a aparecer como una cosa determinada —que es lo que parece ser al principio—, sino como un movimiento; será interpretada de formas varias por los otros. Como cosa determinada, *desaparecerá* y es justamente el proceso de desaparición lo que va a permitir a la consciencia transformar su concepto «de la realidad objetiva».

[633] *Phénoménologie,* I, p. 333 *(Fenomenología,* p. 239).

[634] En su *Lógica* ontológica Hegel caracteriza la cosa misma *(die Sache selbst)* como unidad del pensamiento y del ser. Que el pensamiento es la cosa misma equivale a decir que es idéntico al ser y que el ser es pensado; pero aquí la cosa misma es descubierta como «la operación de la autoconsciencia universal». Por lo .tanto, es el *sujeto,* «el ser que es yo o el yo que es ser», sin olvidar que dicho sujeto implica la intersubjetividad, la mutua relación entre todas las individualidades.

consciencia ha descubierto en su obra —en el carácter limitado y efímero de esta obra— la contingencia de su propia operación, pero la unidad y la necesidad de esta operación no por ello dejan de estar presentes: «Un fin está relacionado con la realidad efectiva, y esta unidad es el concepto de la operación.»[635] Ahora bien, el contenido de 1o que *acaba,* de experimentar la consciencia es la obra que desaparece, y aquello que se conserva, lo que permanece a través de las vicisitudes de las obras particulares, es la necesidad de la operación, de la unidad del ser y del operar. La obra aparece en la realidad como una operación, es negada por otras obras, desaparece, pero lo que subsiste y se convierte ahora en realidad efectiva es la *negación de la negación,* movimiento infinito que supera a cada obra particular integrándola en una *esencia universal.*

Así, pues, la negación de la obra desaparece con la obra misma; existe ahí «una desaparición de la desaparición»,[636] porque la realidad —en el sentido naturalista del término— queda superada. Lo que está puesto es la unidad de esta realidad y de la autoconsciencia. Por consiguiente, la obra verdadera no es tal obra efímera, tal realidad objetiva —en el sentido materialista del término— sino una unidad elevada la unidad que buscamos desde el estudio del concepto de cosa *(Ding),* una unidad del ser y de la autoconsciencia. Esta unidad es justamente la cosa misma *(die Sache selbst), y* Hegel insiste profundamente sobre la diferencia entre la cosa de la percepción *(Ding) y* la cosa espiritual, la cosa humana que alcanzamos en este punto *(Sache).* Más tarde, en la lógica, Hegel dirá que el *logos* es la cosa misma *(die Sache selbst)* en tanto que identidad del pensamiento y del ser; aquí comprendemos más directamente el sentido de esta identidad. Se trata de la identidad entre la autoconsciencia actuante y el ser. «La obra verdadera es la cosa misma (o la causa) que se afirma y es experimentada como lo que permanece independiente de esta cosa particular, que es la contingencia de la operación individual en tanto que tal, la contingencia de las circunstancias, de los medios y de la realidad efectiva.»

La «cosa misma» es la realidad efectiva considerada como obra de la autoconsciencia, le real al nivel del sujeto creador, lo que nosotros buscábamos como categoría. Pero en la forma bajo la cual se presenta primero, la «cosa misma» no es todavía el sujeto concreto, el espíritu como obra común de las individualidades, cada una de las cuales se supera particularmente y cuya comunidad da origen a un mundo que es la existencia de la razón: «el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo». Esta obra auténtica, el sujeto espiritual o la historia, todavía no está puesta. Para alcanzarla es preciso que la cosa misma se transforme de predicado en sujeto; eso exige la consideración de un juego de individualidades que, como hemos dicho, recoge con otra forma el movimiento de mediación de las autoconsciencias.

Por el momento la cosa misma —la causa abstracta, podría decirse— es el predicado que la consciencia atribuye alternativamente a los momentos de su operación a fin de conferirle validez; promueve la consciencia, inmersa aún en una naturaleza originaria, a la dignidad de una consciencia honesta. La consciencia es honesta en la medida en que llega «a este idealismo»[637] que expresa la objetividad espiritual, cuando enuncia lo verdadero como esta cosa misma. Lo que cuenta es alcanzar esa forma de universalidad que todavía no es la del sujeto moral kantiano, sino sobre la que más bien habría que pensar que corresponde a la honestidad de los moralistas franceses —Montaigne o La Bruyère—, gracias a la cual el hombre, como individuo, se eleva por encima de una naturaleza animal y llega a una noción ya ideal de lo que vale en sí y

[635] *Phénoménologie,* p. 334 *(Fenomenología,* p. 240).
[636] *Phénoménologie,* p. 334 *(Fenomenología,* p. 240).
[637] *Phénoménologie,* I, p. 337 *(Fenomenología,* p. 241).

para sí mismo como realidad.

La «cosa misma» es, nos dice Hegel, «la compenetración de la individualidad y de la objetividad misma que se ha hecho objetiva».[638] Entonces la autoconsciencia ve llegar al ser su verdadero concepto de sí misma, o bien ha alcanzado la consciencia de su propia substancia. La substancia de la autoconsciencia es esta igualdad consigo mismo en toda alteridad, la humanización del en sí, que revela su sentido y en la cual el mundo pasa a ser espejo de la consciencia, según una expresión de Montaigne. Pero en esta consciencia que ahora consideramos y que es todavía una consciencia individual, la cosa misma no es más que la obra abstracta que conviene igualmente a todos los momentos de la acción considerados como sujetos particulares. «Los diversos momentos de la determinación originaria o de la cosa de este individúe particular, de su fin, de los medios, de la operación misma y de la realidad efectiva, son para esta consciencia, por una parte, momentos singulares que ella puede dejar de lado y abandonar para la cosa misma; pero, por otra parte, todos estos momentos tienen sólo la cosa misma como esencia, de manera que ella se encuentra en cada uno de sus momentos varios como un universal abstracto y puede ser su predicado.»[639]

III. *El juego de las individualidades. Tránsito al sí mismo universal* Si echamos una ojeada retrospectiva sobre las formas de comportamiento de la consciencia desde el principio de la *Fenomenología del espíritu,* veremos que hemos asistido progresivamente a una «desobjetivización» (si se nos permite hablar así) del ser en sí y a una universalización de la autoconsciencia. El comportamiento de la consciencia fue primero un comportamiento referido a las cosas; más recientemente se muestra como un comportamiento referido a obras; finalmente, pasa a ser un comportamiento referido a la cosa misma, y aquí es donde Hegel habla de idealismo. Ello no obstante, debemos insistir sobre un aspecto complementario de esta «desobjetivización». Cuanto más espiritual deviene el objeto, más se aclara para la autoconsciencia que se encuentra a sí misma en él, se hace más real (en un sentido nuevo). La disolución de su ser en sí, de acuerdo con la terminología hegeliana, no le hace perder nada de su esencialidad. Muy al contrario: desvela su verdadera esencia. Jugando con el término en sí —cosa que, por lo demás, hace el propio Hegel—, puede decirse que el ser en sí pasa de esta manera a ser como es verdaderamente en sí. La «cosa misma» es tanto objetividad como objetividad suprimida, una cosa real lo mismo que una operación de la autoconsciencia. Mejor dicho: es la cosa vista a través de la operación de la autoconsciencia. Una obra no vale por sí misma, vale cuando es autentificada por el devenir de la autoconsciencia, cuando en la prueba de la duración ha encontrado su sentido para el espíritu. Pero esta experiencia supera el nivel —todavía inferior— en que nos situamos aquí. Es el mundo del espíritu, el mundo que es espíritu, quien inmediatamente será la cosa misma; y ese mundo exige la consideración no de una sola individualidad, sino de la interacción, del juego de las individualidades. En la emergencia de la autoconsciencia hemos encontrado ya las dos categorías del ser para sí mismo y del ser para otro. Pues bien, ahora vamos a volver a encontrarlas en este punto. La autoconsciencia es inevitablemente *para sí y* también *para otro;* es ipseidad, pero aparece igualmente como objetividad. En el inmediato encuentro de las autoconsciencias vivas hemos visto ya esta dualidad. La aparición de la autoconsciencia en tanto que autoconsciencia de la vida es objetivación y supresión de la objetivización.[640] La obra es para los otros precisamente, pero también

[638] *Phénoménologie,* I, p. 336 *(Fenomenología,* p. 241).
[639] *Phénoménologie,* I, p. 336 *(.Fenomenología,* p. 241).
[640] *Cf.* la lucha por el reconocimiento, III parte, capítulo I. Cada autoconsciencia es *para sí misma;* pero al mismo tiempo es un objeto para otra autoconsciencia. Y es gracias a la negación de ese carácter objetivo

es para mí. La cosa misma por medio de la cual se niega la desaparición de la obra y gracias a la cual la autoconsciencia, como operación necesaria, remonta la objetividad natural, será la *cosa de un individuo* y la *cosa de los otros individuos* a la vez, diferencia de forma que obliga a pensar en la que se presentaba ya a un nivel inferior en el caso de la fuerza. La fuerza era para sí y era igualmente para otro. Esta comparación, por lo demás, es sugerida por el propio Hegel: «En este punto se desarrollará un movimiento que corresponde al de la certeza sensible y de la percepción.»[641] Habría que añadir también que corresponde al del entendimiento. Creemos además que la dialéctica superior es la que aclara siempre la dialéctica inferior y que, al hablar del ser para sí de la fuerza y de su ser para otro, Hegel pensaba ya en las relaciones entre autoconsciencias.

Así, pues, la consciencia honesta va a tratar de justificar su acción poniéndola en relación con el criterio universal que para ella es la «cosa misma». Pero como ese criterio primero es abstracto, la consciencia podrá aplicarlo a todos los momentos particulares y, por lo tanto, su honestidad aparecerá como ilusoria. «Cuando la consciencia no consigue alcanzar la cosa misma en uno solo de sus momentos o en una sola significación, justamente por eso, se apodera de ésta en el otro momento y, por consiguiente, siempre obtiene en realidad una satisfacción en la cual dicha consciencia debe conseguir participar según su concepto. Pase lo que pase, la consciencia siempre triunfa y alcanza la cosa misma, pues ésta, en tanto que género universal de esos momentos, es el predicado de todos.»[642]

Aun suponiendo que la consciencia no haya conseguido su fin, al menos lo ha querido, y eso es lo esencial, ahí está la cosa misma. Podemos suponer incluso que la consciencia no ha hecho nada porque las circunstancias no favorecían su acción. Entonces puede decirse como la zorra de la fábula: «Las uvas están demasiado verdes. Dejémoslas para los tontos.» La cosa misma era precisamente la unidad de la realidad y de su deseo. Imaginemos, finalmente, que a su alrededor tienen lugar importantísimos acontecimientos sin que tome parte en ellos —como la campaña de napoleón por ejemplo. En este caso, la consciencia toma su ineficaz interés por dichos acontecimientos como si fuera la cosa misma; se interesa por ellos y eso equivale a la participación que hubiera podido prestar en pro o en contra.

Al reunir esos momentos varios —a los que siempre se puede aplicar el predicado de la cosa misma— la consciencia honesta debe acabar descubriendo su deshonestidad o la contradicción que reside en ella misma. La pura operación es esencialmente operación de este individuo particular y, al mismo tiempo, es una realidad efectiva o una cosa. Igualmente, lo que se denomina realidad efectiva es tanto una operación del individuo como una operación en general. Por eso, el individuo unas veces se figura que trata con la cosa misma como causa abstracta y otras que trata con la cosa misma como su cosa en él. Pero en ambos casos se halla preso en una dialéctica. Cuando no cree querer más que la cosa en general, solamente piensa en su cosa en él; cuando no cree querer más que la cosa en él, se abandona a la cosa en general. Cuando se toma en consideración el *juego de las individualidades* esta diferencia de contenido deviene una diferencia de forma: *ser para sí, ser para otros.* Dicho de distinta manera: cuando una consciencia individual expone al exterior uno de los momentos, mantiene el otro para ella, con lo cual se desarrolla un engaño mutuo. No se trata sólo de que unos individuos se engañen mutuamente, sino de que se engañan a sí mismos. La consciencia nunca está donde se cree que está.[643]

---

como se hace reconocer por la otra.

[641] *Phénoménologie*, I, p. 336 *(Fenomenología*, p. 241).

[642] *Phénoménologie*, I, p. 337 *(fenomenología*, p. 242).

[643] Cuando el individuo cree trabajar por una causa universal, persigue su propio interés: cuando cree

Cuando trabajo y expongo una obra pretendo, por ejemplo, trabajar por amor a la ciencia. Lo que en esta obra me interesa es únicamente el aumento general del saber.

Así es al menos como yo me presento a otro y, en principio, los otros individuos no ven la cosa de distinta forma. Por ello me hacen ver, por ejemplo, que mi obra ya ha sido realizada por ellos y que es inútil, o incluso llegan a proponerme su ayuda. Pero pronto descubren que lo que a mi me interesaba no era la obra en sí, sino la obra en tanto que es mía, y entonces se muestran decepcionados. El ser para otro era lo mismo que el ser para sí. Lo cual, por otra parte, vale tanto para mi caso como para el suyo y de ahí que sea un error quejarse: «Se muestran engañados pero, a su vez, querían engañar de la misma manera.»[644] A la inversa, cuando uno pretende que se interesa sólo por su obra como obra suya no le queda más remedio que descubrir en seguida que se interesa por la cosa misma. ¿Acaso crear, obrar en general, no es querer exponerse a la luz del día? «Pero cuando hacen algo y de esta forma se exponen y se presentan a la luz del día, contradicen en realidad inmediatamente su alegato según el cual quieren excluir la misma luz del día, la consciencia universal y la participación de todos. La actualización es más bien una exposición de *lo suyo* en el elemento universal, por lo que esta cosa suya deviene y debe devenir la cosa de todos.»[645]

Tan pronto como se empieza una obra, los otros —de acuerdo con la imagen de Hegel— acuden como las moscas ante la leche fresca[646] y quieren tomar cartas en el asunto.

La doble contradicción que afecta al contenido (cosa en general y mi rosa en particular) y a la forma (ser para sí, ser para otro) debe resolverse, finalmente, en una síntesis superior por medio de la cual la cosa misma se transforma de predicado abstracto en sujeto concreto; entonces deviene la cosa que, al ser mi cosa, es también la cosa de todos, que es para mí siendo para otro y que en su ser para otro es ser para mí. Esta cosa es la cosa de todos y de cada uno, la obra común como común, donde las individualidades y su engañoso juego mutuo son superados, pero donde cada una de las cuales vuelven a encontrarse como sí mismo universal. Esta cosa es la esencia espiritual, «una esencia cuyo ser es la operación del individuo singular y de todos los individuos y cuya operación es inmediatamente para los otros o es una cosa, y es cosa solamente como operación de todos y de cada uno, es la esencia en tanto que esencia de todas las esencias».[647] Estamos, pues, ante la categoría, «el yo que es ser o el ser que es yo». Pero mientras que anteriormente se determina la categoría como unidad del pensamiento y del ser y de esta manera era para el pensamiento, aquí es para la autoconsciencia real, que así deviene todo contenido. Pues todo contenido entra ahora en esta esencia espiritual, forma parte del mundo que es obra de la autoconsciencia, y este mundo es el espíritu, *la obra de todos y de cada uno.* Hemos superado la autoconsciencia individual, que por su parte se ha elevado al sí mismo universal, que ha pasado de la Naturaleza a la honestidad, de la honestidad a la moralidad, al pensamiento del mundo ético. Cierto que este pensamiento en tanto que pertenece a un sí mismo individual no es completamente el espíritu real, todavía no es más que su pensamiento, como vamos a ver en la razón legisladora y en la razón que examina las leyes, pero esos dos capítulos constituyen la transición a un mundo nuevo que presentamos desde la dialéctica de las autoconsciencias, el mundo del espíritu, en el cual el *sí mismo* se pone en la *substancia* y la substancia en el sí mismo.

---

perseguir su interés, trabaja por una causa que le supera.

[644] *Phénoménologie*, I, p. 340 (*Fenomenología*, p. 244).

[645] *Phénoménologie*, I, p. 341 (*Fenomenología*, p. 245).

[646] *Phénoménologie*, I, p. 341 (*Fenomenología, p.* 245).

[647] *Phénoménologie*, I, p. 342 (*Fenomenología*, p. 245).

IV. *La razón legisladora y la razón que examina leyes.* Lo que acabamos de alcanzar es la esencia espiritual como «operación de lodos y de cada uno». La «cosa misma» abstracta, que podía ser el predicado general de todos los momentos de la acción de un individuo y conferirles una cierta universalidad, es ahora la «cosa absoluta»[648] más allá de la cual es imposible ir, puesto que ella es a la vez el ser universal y el sí mismo de este ser. La individualidad ha superado la naturaleza particular en la cual parecía encerrada y se ha elevado a1 sí mismo como sí mismo universal. A la inversa, la «cosa misma» formal encuentra en la individualidad operante su contenido y sus diferencias. Lo universal no se opone ya a las consciencias singulares, sino que encuentra en ellas su contenido concreto. Lo universal de la «pura consciencia» es justamente al mismo tiempo «este sí mismo». Hegel añade a las determinaciones de la esencia espiritual —las del ser en sí y el ser para sí— la determinación de lo verdadero. En este estadio la verdad es para la consciencia igual a la certeza, es el mundo ético en el cual el ser es al mismo tiempo el sí mismo. Este mundo es «la voluntad del sí mismo». Con ello, Hegel llega a definir la verdad como unidad entre el ser y la operación, como obra humana —una obra que es tanto en sí como para sí— que es la categoría misma.[649]

Así, pues, la consciencia que aquí consideramos es consciencia de la sustancia ética, es consciencia ética.[650] A pesar de lo cual, todavía es una consciencia individual y, cuando pone en ella esta sustancia, la invierte y la da, o bien la forma de la contingencia, o bien la de un saber formal. Las dos experiencias que vamos a estudiar —razón legisladora y razón que examina leyes— tienen un doble alcance. Por una parte, conducen a poner el sí mismo, todavía separado de la sustancia, en el seno mismo de esta sustancia; por otra parte, desde el punto de vista de la sustancia, de la esencia espiritual en general, conducen a dar efectividad a la sustancia citada, la elevan a la efectividad espiritual. El propio Hegel ha resumido este proceso al principio del capítulo siguiente, dedicado al espíritu: «De hecho, esta consciencia, como una entidad singular, está separada todavía de la sustancia; o bien prescribe leyes que son en sí y para sí, y se considera la potencia que las aprecia —situándose en el punto de vista de la sustancia, se puede decir también que ésta es la esencia espiritual en sí y para sí, esencia que todavía no es consciente de sí misma. Ahora bien, la esencia en sí y para sí que se sabe al mismo tiempo efectiva como consciencia y se representa a ella misma en sí misma es el espíritu.»[651]

Alcanzamos este nuevo plano de la experiencia cuando la sustancia ética deviene consciente de sí misma y cuando la consciencia se transforma efectivamente en consciencia de la sustancia. Aquí sólo estamos en el *camino* de esta realización. El sí mismo individual todavía es distinto de la sustancia de que es el sí mismo y la sustancia todavía se halla separada de ese sí mismo. «Cuando el derecho es para mí en sí y para sí mismo estoy en el interior de la sustancia ética; y de este modo la sustancia ética es la esencia de la autoconsciencia; pero, a su vez, la autoconsciencia es la realidad efectiva de esta sustancia, su ser ahí, su sí mismo y su voluntad.»[652] Recordemos que, al

---

[648] *Phénoménologie,* I, p. 343 *(Fenomenología,* p. 246).

[649] El objeto de la consciencia es ahora «la cosa absoluta», «que ya no padece la oposición de la certeza de la verdad, de lo universal y de lo singular, del fin y de su realidad, sino la cosa absoluta cuyo ser allí es la realidad efectiva y la operación de la autoconsciencia» *(Phénoménologie,* I, pp. 343-344), Hay que insistir en esta *verdad* que al mismo tiempo es una *obra,* que es una *vida* y que no es *en sí* más que en el *para* sí de la consciencia.

[650] *Phénoménologie, I,* p. 344 *(Fenomenología,* 246).

[651] *Phénoménologie,* II, p. 9 *(Fenomenología,* p. 259).

[652] *Phénoménologie,* I, p. 355.

principio de la dialéctica sobre la razón activa, Hegel se había propuesto conducir la individualidad hasta el pensamiento de la sustancia, y que definía el pensamiento de la sustancia como *moralidad.* Lo que se va a tomar ahora en consideración es justamente esta moralidad —en el sentido kantiano del término. Pero al ser sólo pensamiento del individuo, la moralidad todavía es distinta de la sustancia ética, es también *posibilidad de inmoralidad,* y en esa forma es como habrá que abordarla.

En primer lugar, la autoconsciencia individual cree saber inmediatamente lo que es justo y sano; enuncia, por tanto, mandamientos que deben valer de modo inmediato: «Todos debemos decir la verdad» o «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Pero esos mandamientos se manifiestan inadecuados para la necesidad que pretenden expresar; muestran una contingencia que afecta a la individualidad de la consciencia que los formula. Debe decirse la verdad, a condición de saberla, y ese saber depende de las circunstancias y de la convicción individual. Todavía se ve más claro en el mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo», donde hay que dar por sobreentendido: «Ámale con inteligencia, pues un amor no inteligente podría herirle más que el odio.»[653] En realidad, estas leyes son mandamientos que cuando se les examina pierden su inmediatez, y se muestran arbitrarios, arbitrarios como la consciencia singular que los formula. La sustancia, en tanto que universalidad y necesidad, es aquí lo que supera la contingencia de esos contenidos particulares. Pero, aun cuando el propio individuo pretende legislar, sus mandamientos parecen emanar de una autoconsciencia particular y poseer el carácter de una orden arbitraria, del mandamiento de un amo. En el fondo, dichas órdenes no son sólo órdenes; son y valen en sí mismas.

Son *en sí;* pero su enunciación en una consciencia particular les da un carácter arbitrario que no corresponde a su naturaleza absoluta.

Para el sí mismo que ha pensado la universalidad y la necesidad de la sustancia ética queda un último recurso. En vez de legislar inmediatamente puede limitarse a examinar leyes. El contenido ya está dado y la consciencia es sólo la unidad de medida que examina el contenido para saber si tiene una validez o no.[654] Con ello aceptamos la regla kantiana, que no enuncia sino la condición general por la que una máxima es capaz de ser erigida en ley universal. Pero esta manera de examinar un contenido ya dado en realidad es impotente para enunciar algo que no sean tautologías. Consideremos, por ejemplo, la propiedad. Existe en ella una determinación concreta, un cierto contenido. A la hora de saber si la propiedad existe en sí y para sí misma, o sea, sin ninguna referencia a algo distinto de ella, tanto puede decirse perfectamente que «la propiedad es la propiedad» como que «la no propiedad es la no propiedad». Por el contrario, tomada en sus relaciones con la necesidad y con la persona humana, la propiedad se contradice lo mismo que la no propiedad, la comunidad de bienes. Sería algo absolutamente extraordinario, señala Hegel, «que la tautología, el principio de contradicción, que, en el caso del conocimiento de la verdad teórica, es reconocido sólo como un criterio formal, es decir, como algo completamente indiferente respecto de la verdad y de la no verdad, deba ser algo más en el caso del conocimiento de la verdad práctica».[655]

De hecho, el examen de las leyes puede ser ya el comienzo de la inmoralidad de una consciencia individual. «Asimismo, el segundo momento, en tanto que es aislado, significa el proceso de examinar las leyes, de mover lo inmutable, y significa la audacia del saber que, a fuerza de raciocinar, se libera de las leyes absolutas y las considera

[653] *Phénoménologie,* I, p. 346 *(Fenomenología,* pp. 248-249).
[654] *Phénoménologie,* I, p. 348 *(Fenomenología,* p. 250).
[655] *Phénoménologie,* I, p. 351 *(Fenomenología,* p. 252).

como algo arbitrario y ajeno a él.»[656]

En ambos casos, la consciencia individual se ha mostrado en su comportamiento negativo respecto de la sustancia ética. La sustancia sólo ha aparecido en la forma de un querer (legislar inmediatamente) y de un saber (examinar por sí misma la ley) de este individuo particular; se da únicamente como el deber ser de un mandamiento sin realidad efectiva o como el saber de la universalidad formal. «Pero, puesto que estos modos se han suprimido, la consciencia ha regresado al universal y las oposiciones han desaparecido. La esencia espiritual es sustancia efectivamente real cuando dichos modos no valen ya en su separación, sino que valen solamente como suprimidos;[657] y la unidad en la cual son solamente momentos es el sí mismo de la consciencia, que en lo sucesivo se pone en lo interior de la esencia espiritual y, en cambio eleva esta esencia a realidad efectiva, a la plenitud y a la autoconsciencia.»

Las leyes no son mandamientos arbitrarios de una consciencia individual; valen en sí y no tienen su fundamento en el querer de un individuo: «La ley es el puro querer absoluto de todos que tiene la forma del ser inmediato.» «Este puro querer —añade Hegel— no es un mandamiento que sólo deba ser, sino que es y vale; es el lo universal de la categoría, que es inmediatamente la realidad efectiva, y el mundo es sólo esta realidad efectiva.»[658]

Así, pues, la consciencia se ha suprimido como consciencia singular, ha efectuado la *mediación* que quita a las leyes su carácter arbitrario y, justamente por el hecho de que se ha realizado la mediación, la consciencia vuelve a ser autoconsciencia de la sustancia ética. La esencia es autoconsciencia y la autoconsciencia es consciencia de la esencia. El espíritu es alcanzado en tanto que es la sustancia concreta, la razón puesta como el mismo ser —«el individuo que es un mundo».[659]

---

[656] *Phénoménologie,* I, p. 352 *(Fenomenología,* p. 253).

[657] Que aquí quiere decir como superados *(aufgehoben): Phénoménologie,* I, p. 353 *(Fenomenología,* p. 253).

[658] *Phénoménologie,* I, p. 353 *(Fenomenología,* p. 253).

[659] *Phénoménologie,* II, p. 12. Ello no obstante, este mundo que parece realizar el equilibrio de la sustancia y del sí mismo, de la *verdad y* de la *certeza* —la sustancia espiritual— sólo será él mismo en una *historia* en la cual los dos momentos se opondrán nuevamente, pero como mementos del espíritu. A su vez, el espíritu sólo será él mismo, por lo tanto, a través de su *mediación, alienándose* para volverse a conquistar: «Este devenir del espíritu como tal será la *historia.*»

QUINTA PARTE

EL ESPÍRITU

DE LA SUBSTANCIA ESPIRITUAL AL SABER DE Sí DEL ESPÍRITU

Introducción

La *Fenomenología* se propone una doble tarea. Por una parte, llevar la consciencia ingenua hasta el saber filosófico y, por otra, obligar a salir a la consciencia singular de su pretendido aislamiento, de su ser para sí exclusivo, y elevarla a la categoría de espíritu. Hay que desvelar en el seno mismo de su ser para sí su relación ontológica con otros seres para sí. De esta manera, la autoconsciencia singular se ha elevado a autoconsciencia universal a través de la lucha por el reconocimiento, la oposición entre amo y esclavo y, finalmente, la consciencia desgraciada, que, al alienar su subjetividad, nos ha conducido a la razón. Al principio del capítulo sobre la autoconsciencia el propio Hegel había indicado el término de su desarrollo dialéctico: «Cuando una autoconsciencia es el objeto, el objeto es tanto yo como objeto. Así, para nosotros, está ya presente el concepto de espíritu; lo que ha de venir más tarde para la consciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, como autoconsciencias diversas que son para sí, constituye su unidad, un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo.»[660] Así, pues, ahora el espíritu aparece como la experiencia del *«Cogitamus»,* y no ya sólo del *«Cogito»*. Supone a la vez la superación de las consciencias singulares y la conservación de su diversidad en el seno de la sustancia. En plena consciencia singular ha sido donde hemos descubierto su necesaria relación con otras consciencias singulares. Cada cual es para sí y al mismo tiempo para otra, cada una exige el reconocimiento de la otra para ser ella misma y debe reconocer a la otra igualmente. El conflicto que las hace existir es conservado y transcendido a la vez al nivel del espíritu. El espíritu es, por tanto, la verdad de la razón; la autoconsciencia universal se ha convertido en un ser en sí y para sí. Es justamente este ser el que, a su vez, se desarrolla para nosotros en la dimensión de la historia y explícita su contenido viviente. En efecto, el espíritu primero es inmediato, es como una naturaleza, se opone luego a sí mismo y se hace otro para reconquistarse. Pero en esta reconquista reflexiva se interioriza y se convierte en saber de sí del espíritu. Lo que Hegel llama espíritu *(Geist)* en la *Fenomenología* es la experiencia del *espíritu objetivo* que se convierte en *espíritu absoluto.* De esta manera podemos entender lo que Hegel escribe en el prólogo a la *Fenomenología:* en un primer momento el espíritu es inmediato, es en sí y para sí, ten tanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo», es decir, en tanto que él mismo hace su propia historia, es desarrollo de sí mismo, pero todavía no es en sí y para sí para sí mismo, todavía no es «el saber del espíritu por el espíritu».[661] Este saber de sí del espíritu es la filosofía misma, es la verdad que se ha hecho al mismo tiempo certeza, verdad viva que se sabe a sí misma. Los títulos de los diferentes capítulos de la *Fenomenología* del espíritu propiamente dicho son reveladores de la evolución y el sentido de esta dialéctica: el espíritu verdadero, el espíritu extrañado de sí mismo (el momento general de la alienación y de la oposición), el espíritu cierto de sí mismo. El proceso va siempre desde la sustancia hasta el sujeto, desde el espíritu que solamente es

[660] *Phénoménologie*, I, p. 154 *(Fenomenología,* p. 113).
[661] *Phénoménologie*, I, p, 23.

hasta el saber de sí del espíritu; así se afirma, una vez más, la tesis fundamental de la *Fenomenología:* «Lo Absoluto es sujeto.» Pero dicha tesis sólo podía cobrar todo su sentido si Hegel, superando la autoconsciencia singular capaz únicamente de fundar la historia por la historicidad de su ser, alcanzaba la *realidad* de la autoconsciencia universal. Desde luego, la razón era la autoconsciencia universal, pero solamente en potencia, no en acto. En acto, dicha razón se convierte en un mundo, el mundo del espíritu o de la historia humana. Pero en la historia este espíritu debe saberse a sí mismo, progresar desde la verdad hasta la certeza.

El espíritu es un «nosotros». Hay que partir del *«Cogitamus»* y no del *«Cogito»;* el espíritu es historia, sólo pasa a ser lo que es en un desarrollo histórico, porque cada uno de sus momentos, al hacerse esencia, debe realizarse corno un mundo original, o porque su ser no es distinto de la operación por medio de la cual se pone.[662] Finalmente, el espíritu es saber de sí mismo en su historia, retorno a sí mismo a través y por medio de esta historia, de manera que ya no subsiste nada extraño en él y para él, se sabe como es y es como se sabe: el ser del espíritu es su operador propia. Tales son las tres tesis fundamentales del idealismo hegeliano. Más adelante nos ocuparemos de la tercera, que es justamente la que plantea más dificultades, puesto que lleva a la *Fenomenología* por el camino de una *Ontología y* conduce a la superación de toda superación y a la más perfecta igualdad en la inquietud perpetua y la inestabilidad de la historia. Aquí solamente tomaremos en consideración las dos primeras tesis.

El problema de la pluralidad de las autoconsciencias ha sido siempre la piedra de toque de las filosofías. En opinión del rea lista, en principio yo no conozco al otro más que por su cuerpo o su ser-para-otro, que es lo único dado en mi experiencia sensible. Para un idealista como Kant, el problema de la consciencia del otro no parece que deba plantearse en la *Crítica de la razón pura.* Crítica que se preocupa de las condiciones universales de toda experiencia y en la cual se intentan establecer las leyes generales de la subjetividad, que son, al mismo tiempo, las leyes de todo lo que puede presentarse como objeto para mí. Pero, ¿cómo es posible que un objeto de mi experiencia sea además un sujeto? Sin duda el «yo pienso» es la culminación de la arquitectura kantiana, pero ese *«Cogito»* es un *cogito* en general, la esencia común de las consciencias singulares y la cuestión de la *intersubjetividad transcendental* no se plantea realmente. Ello no obstante, el otro también se presenta en mi experiencia y como un objeto particular; es un objeto-sujeto cuyas condiciones de posibilidad no estudió Kant. En cambio, actualmente conocemos la importancia que Husserl ha concedido al problema de la pluralidad de las autoconsciencias. Husserl ha querido mostrar que el mundo —como mundo objetivo para mí— apunta a subjetividades ajenas. Sólo el carácter complementario de los puntos de vista sobre el mundo haría posible la noción de objetividad del mundo.[663] Esta *intersubjetividad* ha sido considerada igualmente en nuestra época como un «Fenómeno» original de nuestra experiencia y Heidegger lo ha descrito con el nombre de *Mitsein.* El ser-con sería constitutivo de la realidad humana y le pertenecería con el mismo derecho que su ser-en-el-mundo.[664]

Evocamos aquí estos trabajos contemporáneos únicamente para señalar mejor la importancia de la relación de los seres para sí en la *Fenomenología* hegeliana. Hegel quiere encontrar el yo en general de Kant a partir de la autoconsciencia singular. El «yo

---

[662] *Phénoménologie,* I. p. 293: «Cada momento, en cuanto que es momento de la esencia, debe llegar él mismo a presentarse como esencia.» Hay aquí la indicación de un método propio de Hegel: cada momento particular del espíritu —la riqueza, el poder del Estado, la familia, etc.— debe presentarse como la esencia, y es en el transcurso de esa presentación (que a veces se encarna en una época histórica) cuando queda superado.

[663] HUSSERL, *Meditaciones cartesianas,* V Meditación.

[664] HEIDEGGER. *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, 1941), pp. 117 y ss.

existo» de una autoconsciencia sólo es posible por otro «yo existo», y es justamente una condición de mi propio ser el que otro sea para mí y yo sea para otro.[665] El encuentro de las autoconsciencias que son objeto una para la otra y deben revelarse una a otra en la experiencia como sujetos no es un mero detalle en la filosofía transcendental. El *«Cogito»,* la razón, sólo es posible a partir de esta relación, y precisamente en el elemento del reconocimiento mutuo aparece la posibilidad de un pensamiento universal. La verdad que se manifiesta en el plano de la razón presupone la existencia de las autoconsciencias y no existiría sin la fenomenología de la autoconsciencia tal como la hemos estudiado.

Pero esta presuposición, que parecía olvidada en la fenomenología de la razón, recobra todo su sentido en el tránsito de la razón a espíritu. La verdad debe mostrarse como la sustancia espiritual, obra de todos y de cada uno, y por eso la fenomenología de la razón conduce a la fenomenología del espíritu propiamente dicho.

Así, pues, la autoconsciencia universal que pretende alcanzar Hegel no es el «yo pienso en general» de Kant, sino la realidad humana como una *intersubjetividad,* un nosotros que sólo es concreto. El espíritu es precisamente este nosotros en tanto que actualiza al mismo tiempo la unidad y la separación de los yo.[666] El yo universal *tiene* la razón, todavía no es él mismo esta razón; en otras palabras, debe devenir lo que es ya en sí mismo, superar la inmediata unidad del para sí y del en sí, del yo y del ser, para ponerse a sí mismo como ser. El espíritu es justamente la razón que es, la categoría que se desarrolla a sí misma como historia. «La razón es espíritu cuando su certeza de ser toda realidad es elevada a la verdad y ella se sabe consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.»[667] Este mundo es el sí mismo del espíritu, lo cual significa que se engendra a sí mismo y se hace, pero al mismo tiempo se descubre, pues el sí mismo sólo existe en tanto que se sabe como sí mismo. Entonces entendemos la segunda tesis del idealismo hegeliano: «El espíritu es historia.» Utilizando algunas expresiones de la filosofía contemporánea se podría decir que si la autoconsciencia era *historicidad,* el espíritu es ahora *una historia.* En su introducción al desarrollo del espíritu Hegel resume rápidamente el camino ya recorrido. La razón era sólo la primera reconciliación de lo singular y lo universal. La autoconsciencia que ha pasado a ser autoconsciencia libre, después de solventar la prueba de la consciencia desgraciada deviene capaz de universalidad. Entonces el objeto ya no es para ella como un «en sí» puro y simple, sino como un «mundo», un universo en el cual la autoconsciencia se busca a sí misma instintivamente. La categoría se convierte en el concepto de la razón no solamente *de jure,* por una exigencia sin realización, sino de hecho, porque este mundo se revela en la ciencia como la razón misma. Este resultado es, ciertamente, insuficiente. El mundo como naturaleza no expresa auténticamente la razón para sí misma la razón no hace más que encontrarse en este ser otro, lo que implica que estaba perdida, alienada en el ser. «El espíritu —había escrito Hegel— es aquello que se encuentra y que se presupone perdido.» La naturaleza es este espíritu fuera de sí mismo, exterior a sí mismo Así, pues, la razón se encuentra en la naturaleza como en sí en el doble sentido del término. Descubre que ella es el en sí siendo el ser en tanto que

---

[665] Volvemos a señalar la originalidad de la solución hegeliana —sobre la cual ya hemos insistido a propósito de *la lucha de las autoconsciencias* y *la obra humana común*—: yo sólo soy para mí al devenir objeto para el otro; «la duplicación de las autoconsciencias es esencial al concepto de espíritu. El saber acerca de sí supone el otro que pone y excluye al mismo tiempo.

[666] Se ha llegado a reprochar a Hegel un «optimismo ontológico» consistente en situarse por encima de las varias autoconsciencias que él pone y unifica: «Las consciencias son momentos del todo, momentos que son por ellos mismos *[unselbstandig], y* el todo es mediador entre las consciencias.» (J.-P. SARTRE, *L'Être el le Néant,* Gallimard, 1943, p. 299).

[667] *Phénoménologie,* II. p. 9 *(Fenomenología,* p. 259).

compacto y que, por así decirlo, no recula sobre sí misma; de esta manera llegamos a afirmar que el espíritu as como este hueso del cráneo. Pero descubre también que la citada naturaleza es espíritu en potencia, espíritu en sí, espíritu para el espíritu que la conoce y que, en este conocimiento, capta la esencia de su objeto, la desvela en su aptitud para ser conocida. Sin embargo, este descubrimiento inmediato de sí mismo sólo expresa un momento de la categoría que es tanto mediación como inmediatez. Justamente por ello, al desarrollar este aspecto exclusivo de la mediación, la razón se pone oponiéndose a lo que es, niega esa verdad inmediata de ella misma que constituye la naturaleza. «La categoría dada a la intuición, la cosa encontrada, entra en lo sucesivo en la consciencia como ser para sí del yo, que ahora se sabe en la esencia objetiva como el sí mismo»,[668] es decir, lo que se refleja, lo que siempre apunta a sí mismo en lo otro. Pero esta perpetua negación de la esencia objetiva conduce a su vez a un fracaso, y la categoría es captada finalmente en la operación y la obra de la individualidad como la unidad del en sí y del para sí. A partir de este momento la categoría se ha convertido en la cosa misma *(die Sache selbst),* la obra humana; es, desde luego, en sí y para sí en el estudio precedente, pero es también para otro tanto como para mí; la categoría es la esencia espiritual —el hecho humano— que ya no es la cosa de la naturaleza. Así el espíritu es el verdadero desarrollo de la universalidad que la autoconsciencia ha logrado conquistar como razón. La razón, en tanto que espíritu, se ha convertido en nosotros, ya no es la certeza subjetiva de encontrarse inmediatamente en el ser o de ponerse a sí misma por medio de la negación de ese ser, sino que se sabe como mundo, el mundo de la historia humana y, a la inversa, ella sabe este mundo como lo que es el sí mismo.

El desarrollo dialéctico de este mundo en tres tiempos —el espíritu inmediato, el espíritu extrañado de sí mismo y el espíritu cierto de sí mismo— corresponde a tres períodos de la historia universal, el mundo antiguo (Grecia y Roma), el mundo moderno (desde el feudalismo a la Revolución Francesa), el mundo contemporáneo (el de Napoleón y la Alemania de la época de Hegel) y no deja de presentar, sin embargo, serias dificultades de interpretación. ¿Por qué comienza Hegel el desarrollo del espíritu en la ciudad antigua? ¿Hay que ver en él realmente un desarrollo histórico o solamente una exposición de los diferentes momentos del espíritu? ¿Hay Que admitir con Rosenzweig que en el momento en que Hegel escribía la *Fenomenología* abandonó su anterior concepción del Estado a la que debía volver más tarde con la célebre forma que cobró en la *Filosofía del Derecho* de Berlín?[669]

Es difícil responder con precisión a esas distintas preguntas, porque el pensamiento de Hegel presenta ambigüedades y los textos de la *Fenomenología* resultan susceptibles de interpretaciones varias. De todas formas, aunque no se pueda llegar a una solución perfectamente clara sobre esos problemas fundamentales, sí que podemos descartar ciertas interpretaciones y delimitar lo que sigue estando oscuro, utilizando los trabajos ulteriores de Hegel y la evolución que en ellos se pone de manifiesto. La tesis de Rosenzweig[670] nos parece inaceptable de entrada. En opinión del comentarista citado,

---

[668] *Phénoménologie,* II, p. 9 *(Fenomenología,* p. 259).

[669] *Rosenzweig, Hegel und der Staat* (Oldenburg, 1930). La tesis de Rosenzweig, que discutimos más adelante, conduce a una interpretación de la *fenomenología* según la cual «Hegel nunca se manifestó más alejado de su absolutismo del Estado» que en esta obra.

[670] A partir de tos años 50 han ido apareciendo toda una serie de estudios sobre la evolución del concepto de Estado en la filosofía hegeliana; estudios que naturalmente, suelen tener como referencia polémica la conocida obra de Rosenzweig citada aquí por J. Hyppolite. En el apéndice bibliográfico de obras sobre Hegel, que se incluye al final de la presente obra, el lector encontrará una selección de estos estudios posteriores a 1950. De todas formas, para mayor información, puede verse: R. BODEI, *Studi sulpensiero político ed economico di Hegel nell ultimo trentennio,* «Revista critica di storia della filosofía», octubre-diciembre, 1972, pp. 435-466. *(N. del T.).*

«en la *Fenomenología*, el Estado ya no sería lo más elevado, sino que cede su lugar a la moralidad, y la moralidad lo cedería a su vez, en un futuro próximo, a la religión».[671] Así, pues, habría que admitir que la *Fenomenología* rompe tanto con la obra anterior de Hegel como con su obra posterior. El ideal de la *ciudad humana,* expuesto en el *System der Sittlichkeit* y en el *Naturrecht*, sería abandonado en provecho de una *Ciudad de Dios*.[672] Más tarde Hegel volvería a su divinización del Estado, sin que, por otra parte, puedan indicarse con claridad las relaciones que mantienen el espíritu objetivo y la historia universal de las naciones con el espíritu absoluto como Arte, Religión y Filosofía. La tesis de Rosenzweig sólo tiene a su favor el orden de sucesión de los capítulos de la *Fenomenología del espíritu.* Hegel empieza por la idea ética *(Sittlichkeit).* Se trata de la sustancia del espíritu en la cual el sí mismo, como ser para sí, tiende a absorberse; muestra luego cómo el sí mismo emerge de esta tonalidad armoniosa y se convierte en su destino. Pero este sí mismo inmediatamente universal ya no se encuentra a él mismo, es la consciencia desgraciada de la historia; este mundo es el mundo de la alienación y de la cultura, el mundo moderno que lleva a la Revolución Francesa tras el gran movimiento de liberación del siglo XVIII. Pero la Revolución Francesa fracasa con el Terror. El sublime esfuerzo de un pueblo por reconciliar el cielo y la tierra, por realizar el Estado como voluntad general, es un fiasco histórico. El espíritu huye entonces «a otra tierra»[673] y pasa a ser espíritu moral. A la voluntad general de Rousseau parece suceder el moralismo kantiano y la revolución interna que realiza el idealismo alemán. Esta revolución conduce al saber de sí del espíritu, y este saber de sí se expresa en un nuevo elemento, el de la religión, abocado a su vez a hallar su verdad en el saber absoluto o la filosofía. Interpretando literalmente esta sucesión nos veríamos obligados a afirmar, por tanto, que Hegel renuncia al ideal ético, que toma del fracaso de la Revolución Francesa para sobrepasar toda alienación en el espíritu objetivo y que, por encima de este Estado incapaz de manifestar la idea absoluta, eleva la visión moral del mundo y luego la religión. Tras el fiasco de la voluntad general que pretendía realizarse en un pueblo, aparecería la comunidad religiosa, la única apta para traducir el saber de sí del espíritu; el ciudadano sería sucedido por el sujeto moral y después por el espíritu religioso.

Ello no obstante, creemos que esta interpretación es contraria a los textos mismos de la *Fenomenología.* La religión no sucede, al espíritu objetivo como un *acontecimiento* de la historia a otro *acontecimiento.* Guando el espíritu objetivo se capta a sí mismo como sujeto, cuando toma consciencia de ser el *espíritu creador* que reconcilia en toda historia y en el seno mismo de su historia lo infinito y lo finito, el yo universal y el yo particular, el filósofo que atiende por el *nosotros* en la *Fenomenología* descubre en la reconciliación citada un nuevo elemento del saber, el saber de sí del espíritu, y, desde ese momento, aparece en la historia una nueva historia, la historia de la religión. Es justamente el desenvolvimiento de ese saber de sí lo que Hegel estudia en la fenomenología de la religión, pero sin pretender por ello negar el espíritu creador de su historia. La prueba la hallamos en las páginas, oscuras a fuerza de concentración, dedicadas al saber absoluto, a lo largo de las cuales Hegel afirma la necesidad de reconciliar el espíritu que se *representa a sí* mismo en la religión y el espíritu que se *hace* en la historia. Hay que reconciliar la intuición de lo divino (como de un Otro) y la

---

[671] ROSENZWEIG, *op. cit.*, II, p. 19.

[672] El *System der Sittlichkeit* y los *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* se hallan en el tomo VII de la edición Lasson de los *Hegels Schriflen zur Polilik und Rechtsphüosophie.*

[673] *Phénoménologie,* II. p. 141. Hegel. en una caita a Niethammer del 28 de abril de 1814, se vanagloria de haber predicho esa «inversión en su obra terminada durante la noche que precedió a la batalla de Jena».

intuición que de sí mismo tiene lo divino (la del espíritu corno sujeto que hace historia).[674] En el cristianismo, precisamente. Dios aparece representado como sujeto, pero todavía no es más que una representación. Es necesario progresar desde esta representación al concepto, es decir, a) espíritu como sujeto que se aliena en la historia y a la vez se sabe como sí mismo en esta alienación. «El concepto en su verdad, es decir, en su unidad con su alienación.»[675] A quien corresponde ser este concepto es a la filosofía, al saber absoluto. ¿Cuál es el significado concreto de esa tesis? ¿Implica acaso la completa desaparición de la religión en un humanismo? ¿Qué significado tiene respecto al problema de Dios? Eso es justamente lo que estudiaremos más tarde al interpretar los textos mencionados. De momento, y en cualquier caso, nos parece que queda aquí probado que la *Fenomenología del espíritu* no es tránsito de la idea de Estado a la idea religiosa, como creía Rosenzweig.

Lo que sí es cierto es que el desenvolvimiento de los diferentes momentos del espíritu tiene un sentido y que ese sentido corresponde, desde luego, a una evolución histórica. Primero, el espíritu es considerado como sustancia y al final de su desarrollo se le toma como sujeto e incluso como sujeto creador de su historia. Pues bien, la ciudad antigua de la que ha sido pensamiento la república platónica ignoró esta subjetividad, esta reflexión en sí del espíritu. En cambio, el mundo moderno, a la vez en su cultura burguesa (el término *burgués* se opone al término *ciudadano* en el sentido antiguo) y en su religión (fe en un más allá radicalmente cortado del mundo terrestre, cuyo fundamento constituye), ha descubierto esa subjetividad. Era necesario que el espíritu reflexionase sobre sí mismo para que pasara a ser realmente lo que era solamente en sí, para que asumiera su ser y se descubriese como su autor. Y en efecto, la citada reflexión ha tenido lugar en una historia, es el paso del mundo antiguo al mundo moderno y contemporáneo. El Estado ya no puede ser hoy simplemente el Estado sustancial de la ciudad antigua, sino que ha pasado a ser un espíritu cierto de sí mismo que se expresa en la actividad histórica de un Napoleón, mientras que subsiste todavía un mundo burgués en donde cada cual, aunque cree trabajar para sí mismo, irabaja para todos. Lo que nos ofrece la *Fenomenología del espíritu* es el tránsito de la sustancia al sujeto, del espíritu verdadero al espíritu cierto de sí mismo.[676] Si Hegel no habla efectivamente del Estado en el último capítulo del espíritu no es porque el Estado haya desaparecido como forma suprema del espíritu del mundo y haya dejado su puesto a un sujeto moral o a una alma contemplativa, sino porque en ese capítulo se apunta solamente al nuevo aspecto que el espíritu cobra cuando se capta como sujeto. Por consiguiente, mejor que la interpretación de Rosenzweig preferimos la de un reciente comentarista, Martin Büsse, quien, en vez de oponer las tesis de la *Fenomenología* a las de la *Filosofía del Derecho,* cree poder demostrar que las diferencias entre ambas obras ponen de manifiesto principalmente una diferencia de puntos de vista. Lo que la

---

[674] *Phénoménologie,* II, p. 299: *«Nicht nur die Anschautung; des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben».*

[675] *Phénoménologie,* II, p. 299. Esta reconciliación que Hegel opera en el «saber absoluto» es la más difícil de todas, si es cierto que el destino del cristianismo es «que la Iglesia y el Estado, servicio divino y vida, operación espiritual operación en el mundo, no pueden coincidir» (NOHL, *op. cit.,* p. 342).

[676] Hay que distinguir el ser para sí como *forma absoluto de la idea* (opuesto al ser en sí como objetividad aún no absorbida en esta forma) y el ser para sí como *segundo momento* de toda dialéctica (opuesto al ser en sí como *primer momento).* En efecto, el espíritu objetivo es en sí respecto al espíritu subjetivo en el primer sentido, pero en el segundo sentido es el espíritu subjetivo el que es en sí, el primer momento de la dialéctica. Lo que permite comprender cómo la *Fenomenología* es el tránsito del en sí al para, sí, de la sustancia al sujeto, es el primer sentido. El segundo sentido permite comprender los desarrollos de los diferentes momentos del sistema. La *Fenomenología* capta esta forma absoluta de la idea; reduce toda la sustancia a esta forma absoluta: «El ser para sí es la pura certeza de sí mismo, el puro concepto existente para sí mismo como Universalidad infinita» *(Enciclopedia,* III, p. 439).

Enciclopedia de las ciencias filosóficas presenta como el desarrollo en sí y para sí del concepto, la *Fenomenología* lo presenta como una toma de consciencia de ese concepto: «*Fenomenología* y *Sistema* son igualmente presentaciones del espíritu absoluto, aunque sean presentaciones distintas.»[677] En la *Filosofía del Derecho,* que es un momento del sistema, cada articulación se presenta en el elemento absoluto; la oposición entre la esencia y el saber no cabe en ella, y la toma de consciencia característica de la *Fenomenología* no es ya el motor de la dialéctica. El derecho abstracto, la moralidad, el Estado, son a la vez contenido y forma, esencia objetiva y saber de sí. Pero no ocurre lo mismo en la *Fenomenología*, que presenta todos los momentos del concepto según la oposición interna, la del en sí y la del para sí, la esencia y el saber. De esta manera todos los momentos del espíritu se presentan en la *Fenomenología* pero en un orden diferente, el orden de su emergencia con respecto al saber que el espíritu tiene de sí mismo o en la toma de consciencia. Por eso el fin del desarrollo —el espíritu cierto de él mismo —no es la negación del Estado sustancial y su desaparición en una nueva forma del espíritu del mundo, sino la emergencia de la autoconsciencia del espíritu fuera de su sustancialidad, el lado del para sí del en sí, que, como voluntad general, es siempre el Estado. Esta evolución que sigue la toma de consciencia es indicada por el propio Hegel: «El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto qué es la *verdad inmediata — el* individuo que es un mundo. Él espíritu debe progresar hasta la consciencia de lo que él es inmediatamente, debe suprimir esta bella vida ética y alcanzar el saber de sí mismo a través de una serie de figuras.»[678] Este texto se halla en conformidad con el movimiento circular de la dialéctica hegeliana. El espíritu pasa a ser lo que es inmediatamente. La bella vida ética, la ciudad antigua por la que Hegel comienza porque es para él la primera forma auténtica de organización armoniosa de la ciudad humana, resulta también el fin que persigue la historia. Pero para pasar a ser lo que es en sí, el espíritu debe renunciar a la citada inmediatez, debe conquistarse a sí mismo y profundizarse como sujeto de su historia. Y es justamente ese tránsito del espíritu inmediato o naturaleza al espíritu-sujeto lo que desarrolla la *Fenomenología* del espíritu propiamente dicho. Así y todo, las figuras de ese desarrollo tienen, como hemos dicho, una significación histórica, y eso es lo que nos revela el propio Hegel: «Ello no obstante, esas figuras se diferencian de las figuras precedentes porque ellas mismas sen espíritus reales, efectividades auténticas y, en lugar de ser solamente figuras de la consciencia, son figuras de un mundo»[679]. Mundo antiguo, mundo moderno y mundo contemporáneo no corresponden arbitrariamente a los momentos dialécticos de la toma de consciencia del espíritu —mundo ético, mundo desgarrado en un más acá y un más allá y visión moral del mundo—, sino que el sentido dialéctico es aquí el sentido mismo de la historia. *La toma de consciencia es una historia;* y la evolución de los trabajos de juventud de Hegel proporciona claridad sobre este punto.

Al principio del período de Jena, Hegel había intentado presentar la Idea absoluta como la más hermosa organización de la ciudad humana. La mejor obra de arte es la ciudad orgánica. En esta obra, como en la intuición de Schelling, el espíritu creador debe olvidarse de sí mismo para ponerse absolutamente. El *System der Sittlichkeit* y el artículo sobre el *Naturrecht*, ligeramente posterior, nos presentan el ideal de la ciudad que flota por encima de la historia porque es independiente de sus vicisitudes. Todos los momentos de la vida humana, la necesidad, el goce, el trabajo, el instrumento, el lenguaje, etc., sólo cobran realmente sentido en el seno de esta totalidad que la filosofía debe presentar. A pesar de la belleza y el valor de algunos de sus pasos, esta obra de

---

677 M. BÜSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat,* Berlín. 1931, p. 84.
678 *Phénoménologie,* II. p. 12 *(Fenomenología,* p. 261).
679 *Phénoménologie.* II, p. 12 (*Fenomenología,* p. 261).

Hegel parece singularmente arcaica. La ciudad antigua y el ideal platónico se mezclan de manera extraña con los Estados del siglo XVIII, la historia está ausente en tal exposición. Se trata de la idea del *Volksgeist*, pero no todavía como idea que deviene ella misma en una historia. «La filosofía —escribía entonces Hegel— reclama para la idea moral absoluta la forma más bella y, puesto que la idea absoluta es intuición, c) espíritu se reconoce en ella sin retorno sobre sí fuera de la intuición. Por eso es espíritu absoluto y moralidad perfecta.»[680]

Se puede decir que, en esta primera exposición, Hegel no se ha encontrado todavía a sí mismo, e incluso parece retroceder por detrás de sus primeros escritos teológicos. Pero, a medida que Hegel descubre su originalidad con respecto a Schelling, se da cuenta de la necesidad de la toma de consciencia y opone el concepto a la intuición. Desde ese momento el ideal de la_ ciudad antigua es rechazado al pasado. El espíritu sustancial de la Antigüedad pasa a ser espíritu moderno y la historia no aparece ya como algo ajeno a la Idea absoluta. Es en la *Realphilosophie* de 1803-1804, y luego de 1805-1806, donde esta concepción del espíritu como historia y como toma de consciencia adquiere claridad. «El espíritu es más elevado que la naturaleza», es el concepto, es decir, el sujeto que se eleva por encima de la intuición en la que se absorbía completamente al obrar. El espíritu del mundo rebasa el espíritu de un pueblo.»[681] La diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno no sólo es reconocida, sino que se juzga en su significaron. «La libertad del sí mismo no fue realmente conocida por los griegos, por Platón y por Aristóteles» y la subjetividad infinita del cristianismo hace imposible el retorno a una ciudad como la antigua.[682] Esta evolución es irreversible. En lo sucesivo, el espíritu es inseparable de una historia, porque el mismo es historia, sólo es haciendo su propio ser.

Si se compara el estudio de esta evolución, manifiesta en las obras de Jena, con el análisis de los textos de la *Fenomenología del espíritu* que se ha presentado aquí comprenderemos mejor por qué ha comenzado Hegel su dialéctica del espíritu con la presentación de la ciudad antigua y por qué el sentido de esta dialéctica —tránsito de la sustancia a sujeto, del espíritu verdadero a espíritu cierto de sí mismo— corresponde para él a una verdadera evolución histórica. En efecto, es en el transcurso de esta evolución cuando el espíritu se afirma como sujeto de su propia historia y se conquista a sí mismo a través de la más profunda oposición —la de su esencia y su ser-ahí, la del más allá y el más acá.[683] Al término de esta reflexión sobre sí mismo el espíritu que sólo era verdadero, objetivo, se ha convertido en el espíritu sujeto. Pues bien, la *Fenomenología* no se propone sino establecer esta realidad del concepto, la posibilidad para todo contenido de la experiencia en el sentido de aparecer como obra del sí mismo. Por eso, al final del discurso sobre el espíritu veremos que éste se aparece a sí mismo como lo que sigue siendo sí mismo en su alienación, como el sujeto de la historia. Precisamente, esta historia será *constituida* como la igualdad —de sí mismo a sí mismo— del espíritu en la desigualdad del devenir, la reconciliación viva del sí mismo universal y del sí mismo particular.

Con todo, el interés de la *Fenomenología* y su dificultad no residen tanto en la

---

[680] Ed. Lasson, VII. p. 416. El «espíritu absoluto» se realiza para Hegel. en este momento, en la figura perfecta del espíritu de un *pueblo* y no en la ausencia de figura *(Gestaltlosigkeit)* del cosmopolitismo o de los derechos abstractos del hombre. (Una república universal que seria lo contrario de la vitalidad ética, *op. cit., p.* 415.)

[681] Ed. Lasson-Hoffmeister, t. XX, pp. 272-273.

[682] *Ibid.*, p. 251.

[683] En los *Cursos de 1805-1806* parece claro que es asunto de la filosofía superar el dualismo de la religión y el espíritu existente ahí. En la *Fenomenología* el saber absoluto parece efectuar también esta conciliación. «La filosofía es el hombre en general» *(op. cit.,* p. 273).

tesis general como en los detalles interpretativos. Si bien el proceso general resulta fácilmente perceptible —aunque Hegel experimente constantemente la necesidad de repetirlo y ponerlo de manifiesto con una luz nueva—, los análisis de detalle presentan encabalgamientos constantes. A veces se diría que Hegel, olvidando la totalidad, se entretiene en un momento particular; interpreta entonces diversos acontecimientos de la historia, trata de desvelar su significado y presenta el momento como si fuera la esencia absoluta. Justamente por eso el análisis de cada uno de los momentos del devenir del espíritu —espíritu ético, espíritu extrañado de sí mismo, espíritu cierto de él mismo— debe hacerse con carácter particular, sin olvidar nunca, por otra parte, que lo verdadero es el todo y que cada uno de dichos momentos debe su sentido al lugar que ocupa en la dialéctica general.

I. El espíritu inmediato

El espíritu inmediato. La emergencia del sí mismo. El espíritu existe en principio inmediatamente, está ahí como un dato histórico, y este dato es la existencia de un pueblo, de una comunidad de individuos que tienen consciencia de sí mismos en esa totalidad concreta que .es el pueblo.[684] Hemos superado el momento abstracto en que el individuo, como autoconsciencia, trataba de realizar un ideal que estaba solamente en él mismo y se oponía a su mundo. Ahora ese mundo es la razón realizada, y la. autoconsciencia no se opone a él, sino que, al contrario, se encuentra en él de forma inmediata. Como al empezar la *Fenomenología,* certeza y verdad parecen idénticas, ti espíritu es, es la sustancia; y la consciencia de esta sustancia, como certeza singular, contrasta solamente con este universal que es su fin y su en sí. Hay, claro está, una distinción —la misma que implica la consciencia—, pero esta distinción entre lo singular y lo universal, entre el individuo y el género, no es una oposición. «La sustancia, como esencia universal y como fin, contrasta consigo misma como efectividad singularizada.» Pero el espíritu no es solamente la sustancia de los individuos, sino que es también su obra y por eso la consciencia singular actualiza la sustancia haciéndola obra suya e, inversamente, la sustancia, que en un principio no es más que un en sí, el espíritu universal abstracto, deviene efectiva y viviente en la acción ética. Así se realiza «la unidad del sí mismo y de la sustancia».[685]

La dialéctica hegeliana intenta explicar y justificar las distinciones de *contenido* que aquí se presentan. Nosotros vamos a limitarnos a reproducirla en líneas generales. Lo que caracteriza el primer momento del espíritu, el momento de la inmediatez, es que el sí mismo no aparece todavía como la potencia de lo negativo que se opone a su ser; la autoconsciencia ética, la de Antígona o Creónte, se adhiere inmediatamente a su acción, al contenido que se propone actualizar. El *sí* mismo es una *naturaleza* ética, un *carácter.* Es precisamente la propia acción y sólo la acción lo que hará emerger al sí mismo en su independencia abstracta y le pondrá libre de todo contenido concreto como *persona.* En efecto, el término de esta dialéctica será la resolución de la «bella vida ética» en un mundo de personas abstractas que valen en sí y para sí. A partir de ese

[684] Este «dato histórico» es comparable a la «naturaleza originaria» que la individualidad humana encuentra en un principio en ella —lo que ella misma no ha hecho. Es también el problema de la *individualidad* lo que vuelve a plantearse a propósito de un *pueblo;* pero aquí *el individualismo es él mismo un mundo,* una *totalidad,* sin ser por ello la ausencia de figura del cosmopolitismo, que Hegel siempre denunciará como incompatible con la vitalidad del concepto. Esta individualidad aparecerá como universal en la negación de la negación —para un pueblo, el momento de la guerra.

[685] *Phénoménologie,* II, p. 14 *(Fenomenología,* p. 262).

momento la sustancia quedará disuelta en el reino de las personas; y el espíritu será puesto en su exterioridad a él mismo; ya no será lo que es, sino que es siempre en oposición a sí mismo: el mundo moderno de la alienación.

Este primer momento de la bella vida ética no deja de tener diferencias, pero dichas diferencias aún no son oposiciones. Hemos señalado ya que la sustancia se divide en ella misma como fin y como consciencia, género e individuo, pero la ley de división de la consciencia se extiende a la propia sustancia, cuyo contenido se manifiesta entonces como ley humana y ley divina, elemento de la universalidad y elemento de la singularidad.[686] Se trata aquí de la *ciudad antigua* que Hegel describe, y la decadencia de esa ciudad será representada de acuerdo con la tragedia antigua. La ley humana corresponde a las leyes explícitas de la ciudad, a la vida social y política del pueblo; la ley divina a los penates, a la familia, qué es como el germen y la posibilidad de este mundo. Hegel intenta justificar la división de la sustancia según la ley de la consciencia, mostrando ya en la ciudad y su gobierno una operación propia de la autoconsciencia. «Se puede denominar a tal espíritu ley humana porque está en la forma de la efectividad consciente de sí misma.»[687] La ley de la ciudad es pública, es conocida de todos y se manifiesta al exterior como la expresión de la voluntad común de los ciudadanos. «Es el hombre —leemos en la *Antígona*— quien ha dado leyes a las ciudades.» Así, pues, el espíritu del pueblo sale a la luz del día; aparece ya como una posición de sí mismo y, por consiguiente, se opone a lo que es su otro, a aquello de lo que se destaca, como la planta que se eleva y se manifiesta hacia fuera mientras que sus raíces siguen hundidas en la tierra. La división de la sustancia en ley humana y ley divina, ley manifiesta y ley oculta, se efectúa, por tanto, en virtud del movimiento de la consciencia que sólo capta el ser por contraste con un otro, destaca la figura de lo consciente sobre el fondo de un elemento inconsciente. La ley humana y ley divina, ciudad de los hombres y familia son además una para otra y, por lo tanto, complementarias. La ley humana expresa la operación efectiva de la autoconsciencia, la ley divina tiene la forma de la sustancia inmediata o de la sustancia puesta solamente en el elemento del ser; la una es ya operación, la otra es el fondo sobre el que se destaca y de donde emerge dicha operación. «A esta manifestabilidad se opone, por consiguiente, otra potencia, la ley divina.»[688] La familia es la sustancia de la vida ética como pura y simple inmediatez, es decir, como naturaleza. «El espíritu sale de las profundidades de la naturaleza» y el espíritu ético, el espíritu de la ciudad, sale de las profundidades de la vida familiar, de los penates. Así, pues, aparecen dos operaciones que todavía son sólo distinciones: la del individuo y lo universal, la de familia y pueblo. En primer lugar, Hegel va a mostrar la complementaridad de los momentos del espíritu inmediato. Su conjunto constituirá la bella totalidad, el espíritu verdadero como totalidad o infinito; luego veremos cómo la acción, «que sólo turba la quietud de la sustancia»,[689] hace emerger el sí mismo en su potencia negativa. La tragedia antigua —Esquilo y Sófocles— servirá para representar la oposición entre autoconsciencia ética y destino. El destino será la desaparición de la bella totalidad ética. «De hecho, a través de este movimiento, la sustancia ética se ha convertido en autoconsciencia efectiva, o este sí mismo ha devenido lo que es en sí y para sí; pero entonces el orden ético ha ido a parar al abismo.»[690]

---

[686] Lo que sale a la luz es siempre esta escisión *(Entzweiung)* según la ley de la consciencia. Lo singular se opone a lo universal, pero la sustancia también se divide según la misma ley, y familia y ciudad se reflejan y se oponen una a otra.

[687] *Phénoménologie,* II, p. 16 *(Fenomenología,* p. 263).

[688] *Phénoménologie,* II, p. 17 *(Fenomenología,* p. 263).

[689] *Phénoménologie,* II, p. 244 *(Fenomenología,* p, 423).

[690] *Phénoménologie,* II, p. 15 *(Fenomenología,* p. 262).

El orden ético es inmediato y, justamente por eso, debe deshacerse, pero esta inmediatez es un buen momento en el devenir del espíritu y, por eso, también el espíritu intentará siempre volver a encontrarlo, reconstruir reflexivamente esta inmediatez. Decir que el espíritu existe inmediatamente es como decir que todavía es naturaleza, la moralidad es costumbre (ἔθος) en él, el sí mismo sabe inmediatamente la ley de su acción; el contenido sustancial del acto está dado y la subjetividad no se opone a él en la infinitud de su ser para sí mismo. En sus trabajos de juventud, y luego en su filosofía de Jena, Hegel insistió, contra Kant, en la necesidad de algo inmediato para la acción moral. Sin una cierta presencia de lo que hay que hacer, sin un esto existencial, la decisión no es posible. La legislación de una consciencia formal no lleva a la acción, y el examen de las leyes se halla en la pendiente de la inmoralidad. Pero en el mundo ético, que debemos distinguir de la moralidad moderna, el espíritu se sabe como una naturaleza y esta naturaleza es sabida al mismo tiempo como espíritu; el contenido no se opone a la forma, sino que el contenido tiene un sentido espiritual. Es sabido cómo, en el siglo XVIII, Rousseau oponía la naturaleza a la cultura y cómo dicha oposición operó en diferentes sentidos sobre la generación de Hegel. Para Hegel y para Hölderlin no se trata de un *estado natural,* una barbarie anterior a la civilización, sino de la realización de una armonía entre el espíritu y su mundo, de una vida espiritual que al mismo tiempo es natural, sin la dolorosa oposición entre el sí mismo y el contenido de su vida, entre la exigencia infinita de este sí mismo y el dato finito de su operación. Los contemporáneos de Hegel y Hegel mismo vieron en Grecia este paraíso perdido, este momento de la juventud del espíritu; buscaron, según la expresión de Goethe en *Ifigenia,* la tierra de los griegos con los ojos del alma:

Das Land der Griechen mit der Seele suchend.

Justamente tomando como modelo la ciudad antigua, Hegel concibió en Jena su ideal orgánico de la vida de un pueblo; y mucho más tarde, en sus lecciones sobre la *filosofía de la historia* nos presentará, como lo hace en la *Fenomenología,* la esencia del carácter griego tildándolo de «bella individualidad», la «bella individualidad» producida por el espíritu que transforma la naturaleza en su propia expresión... «El genio griego es el artista plástico que hace de la piedra una obra de arte. En esta formación la piedra no sigue siendo piedra sin más ni toma la forma de una manera exclusivamente externa, sino que también se convierte, contrariamente a su naturaleza, en expresión de lo espiritual, por lo que queda transformada. A la inversa, para las concepciones de su espíritu el artista necesita colores, formas sensibles, a fin de expresar su idea; sin ese elemento no puede tener consciencia de la idea, ni objetivarla para otro, puesto que aquélla no puede convertirse en objeto de su pensamiento.»[691] Esta plena realización del espíritu como lo que cobra sentido en la objetividad de una naturaleza es lo que hace de ese espíritu el espíritu verdadero, el espíritu que todavía no ha bajado a las profundidades de la subjetividad y no se ha puesto como negatividad absoluta. «Así, pues, el espíritu griego, como espíritu ético, es la obra de arte política.» El ἔθος existe allí como ser y querer propio del alma y de la subjetividad particular; el individuo no existe todavía como singularidad absoluta, existe solamente como *ciudadano* de un pueblo libre, un pueblo que en las reducidas dimensiones de una ciudad concreta se ha puesto él mismo como una bella individualidad, como «una obra de arte política». En efecto, ese pueblo es una individualidad; el despotismo oriental informe ya no está presente y la gran oposición romana entre el dominio del Estado y la libertad del individuo como persona abstracta no ha surgido todavía. Precisamente por ello, este Estado es en esencia

[691] *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* traducción francesa de Gibelin, Vrin, t. II. p. 18.

democrático. El Estado es obra de los ciudadanos; todavía no ha pasado a ser en su necesidad abstracta destino de aquéllos. «Puesto que la costumbre y el hábito constituyen la forma bajo la cual se quiere y se hace lo justo, ésta es el elemento sólido y no contiene todavía en sí misma el enemigo de la inmediatez, la reflexión y la subjetividad de la voluntad. Por lo tanto, el Interés de la cosa pública puede depender de la voluntad y de la decisión de los ciudadanos. Tal debe ser el fundamento de la constitución griega, pues aún no existe principio cuya tendencia pueda oponerse al querer ético y pueda impedir su realización. La constitución democrática es aquí la única posible; los ciudadanos todavía no tienen consciencia de lo particular ni, por consiguiente, tampoco del mal; no se ha roto en ellos la voluntad objetiva. Atenea, la diosa, es la propia Atenas, es decir, el espíritu real y concreto de los Ciudadanos. El dios deja de encontrarse en ellos solamente en el momento en que la voluntad se ha retirado hacia sí misma en su incaptable huida del saber y de la consciencia y ha establecido la infinita separación de lo subjetivo y de lo objetivo.»[692] En las páginas que siguen a esta cita Hegel explica por qué el mundo moderno no puede reconstruir la democracia, el vínculo inmediato entre la voluntad general y la voluntad individual: «La libertad subjetiva, que, precisamente, constituye en nuestra sociedad el principio. y la forma particular de la libertad, el fundamento absoluto de nuestro Estado y de nuestra vida religiosa, sólo podía aparecer en Grecia como destrucción.» La interioridad no estaba alejada del espíritu griego —pronto éste debía conducir a aquélla—, pero precipitó su sociedad a la ruina, porque la constitución no había previsto nada al respecto e ignoraba esta determinación al contenerla en sí. «Podemos afirmar de los griegos que, en la forma primaria y verdadera de su libertad, no tenían consciencia moral *(Gewissen);* entre ellos reinaba el hábito de vivir para la patria sin más reflexión.»[693] Vamos a citar un texto más que reproduce en las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia* lo que Hegel había descubierto en el *Curso de filosofía del espíritu* de 1805-1806, obra esta última que precede a la *Fenomenología* y que da claridad a la inmediatez del espíritu verdadero por oposición a la escisión entre *Fe y Saber,* entre *Estado* e *individuo,* característica de la cultura moderna. Es el siguiente: «Ellos [los griegos] no conocieron la abstracción de un Estado que es lo esencial para nuestro entendimiento; su fin era la patria viva, Atenas, Esparta, los templos, los altares, una manera de vivir juntos, un ambiente de ciudadanía, unas costumbres y unos hábitos. Para Grecia, la patria era una necesidad sin la cual no se podía vivir.»

La presentación de este espíritu ético en la *Fenomenología* implica la presentación de dos totalidades espirituales, la de la familia y la de la ciudad, que contrastan como la sombra y la luz. La importante oposición que encontramos en Esquilo y, sobre todo, en la *Antígona* de Sófocles, la de la ley humana y la ley divina, sirve aquí de fundamento para la reconstrucción hegeliana. Esta oposición es la misma que existe entre la naturaleza masculina y la naturaleza femenina. La «naturaleza original» que es lo que el yo no ha hecho y que en principio se presenta como un dato brutal, el de la distinción entre los sexos, toma por eso mismo un significado espiritual. Como requiere la inmediatez de este espíritu, hay un *sentido* de las grandes distinciones naturales, y este sentido es inmanente a esta naturaleza para la consciencia que lo descubre. Sin embargo, de esta manera la naturaleza es superada, puesto que lo que vale en ella no es ella misma sino el sentido. El factor natural sólo es para el hombre un estimulante y no puede tomar en consideración más que el elemento espiritual que ha formado en aquél. El griego adivina los enigmas que le presenta la naturaleza. «La actitud que adoptan, con el oído presto, ávidos de captar los significados, está

---

[692] *Lecciones sobre la filosofía de la historia, op. cit.,* p. 32.
[693] *Ibid.,* p. 33.

representada por la imagen de Pan.»[694] La naturaleza es captada por el espíritu y el espíritu se encuentra a sí mismo en ella sin saberlo explícitamente. «De esta manera ambos sexos rebasan sus esencias naturales y se presentan en su significación ética como las distintas naturalezas que se reparten entre sí las diferencias que se da la sustancia ética. Estas dos esencias universales del mundo ético, es decir, la ley divina y la ley humana, tienen, por tanto, su individualidad determinada en autoconsciencias que difieren según la misma naturaleza, porque el espíritu ético es la unidad inmediata de la sustancia y de la autoconsciencia; una inmediatez que se manifiesta, pues, al mismo tiempo del lado de la realidad y de la diferencia como el ser ahí de una diferencia natural.»[695] Esta diferencia de naturaleza se ha convertido en una diferencia de espíritu. Antígona es la mujer como Creonte es el hombre. Desde el medio sustancial de la familia el hombre se eleva a la ley humana, que es una ley positiva; edifica la ciudad y halla en ella su esencia autoconsciente, «pero la mujer sigue siendo la dueña de la casa y la mantenedora de la ley divina». Su ley, como lo requiere su propia naturaleza, no es una ley positiva, una ley escrita, no se refiere a una obra humana, sino que expresa la inmediatez del elemento sustancial que solamente es. Por eso, la ley no está escrita y nadie conoce su origen. «Este derecho existe y no es de ahora ni de ayer, sino de siempre, pero nadie sabe cuándo se manifestó.»[696] Estas dos leyes se complementan mutuamente y en su relación constituyen el movimiento y la vida de la sustancia ética como totalidad infinita. «La ley humana procede en su movimiento vivo de la ley divina, la ley que rige sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de lo inmediato; y, por eso mismo, vuelve al sitio de donde proviene.»[697] Su misión es como la unión del hombre y de la mujer; y la sustancia ética en su totalidad es, de la misma manera que dicha unión, una naturaleza y un espíritu a la vez.

La familia, la ciudad, el tránsito de una a otra, son estudiados por Hegel a la hora de sacar a la luz su sentido espiritual. Vamos a tomar en consideración en primer lugar la ciudad humana, que es una individualidad. Esta ciudad se expresa como el sí mismo de todos en el gobierno.[698] Mientras que la ley públicamente conocida y la costumbre constituyen el elemento de la universalidad, la individualidad simple e indivisible es el espíritu como gobierno. La vida de este todo se afirma en el doble movimiento de *expansión* y de *contracción.* Los individuos singulares pueden tomar consciencia de su ser por sí mismos porque la fuerza del todo se expande por ellos y se disocia de alguna manera en familias distintas; pero la expansión citada, que presentaría el peligro de conducir a la negación de la individualidad simple de este espíritu, es negada a su vez por la guerra, que, en su operación negativa, contrae los sistemas particulares a punto de separarse del todo. Sin ella, los individuos volverían en el goce y la adquisición de riquezas a un estado de naturaleza pura y simple. En cambio, la guerra, como negación de la negación, les da nuevamente consciencia de su dependencia. «Para que no echen raíces , ni se fosilicen en ese aislamiento y, por consiguiente, para no dejar que el todo se disgregue y el espíritu se evapore, el gobierno debe avasallar su intimidad de vez en cuando por medio de la guerra; por medio de la guerra debe confundir su orden establecido, violar su derecho a la independencia del mismo modo que a los individuos que,

[694] *Lecciones sobre la filosofía de la historia, op. cit.,* p. 14.
[695] *Pnénoménologie,* II. p. 26 *(Fenomenología,* p. 270).
[696] Según la *Antígona* de Sófocles, citado por Hegel. *Phénoménologie,* I, p. 354 *(Fenomenología,* p. 254).
[697] *Phénoménologie,* II. p. 27 *(Fenomenología,* p. 270).
[698] Este gobierno pasará a ser más larde el *espíritu cierto de sí mismo,* el espíritu actuante de la historia, pero de momento sólo es como sustancia. En el curso de 1805-1806 Hegel dirá, precisamente acerca del gobierno en el Estado moderno, que es el *espíritu cierto de él mismo* (ed. Lasson-Hoffmeister, XX, pp. 262-263).

hundiéndose en este orden, se separan del todo y aspiran al ser para sí inviolable y a la seguridad de la persona, el gobierno debe hacerles sentir en este trabajo impuesto que su señor es la muerte.»[699] Así es como el espíritu existe en tanto que individualidad de un pueblo y no en una forma abstracta. La negación tiene aquí una forma doble; en tanto que individualidad de un pueblo, el espíritu es un espíritu nacional determinado y toda determinación es negación, pero la determinación de la individualidad que, captada en el ser ahí, es una *negación,* se manifiesta en su operación como *negatividad.* La guerra es la negatividad que rebasa la naturaleza y «reprime el hundimiento en el ser ahí natural lejos del ser ahí ético; preserva el sí mismo de la consciencia y la eleva en la libertad y en su fuerza». En la individualidad espiritual el sí mismo del espíritu se eleva por encima de su determinación, pero eso es ya un destino, y por medio de esta negatividad que la preserva parece la individualidad determinada de un pueblo, como en seguida veremos. Esta idea de lo trágico de la existencia espiritual, que la descripción sin más del orden ético en reposo sólo puede hacer presentir, se manifestará pronto en la acción en el seno de este mundo, y lo trágico será la característica del propio espíritu. «Lo trágico es la expresión de la posición absoluta.»[700]

Así, pues, el ciudadano cumple su obra al servicio de la comunidad que él edifica; su muerte es el trabajo de su vida, su devenir universal, pero esa muerte aparece, en cambio, como una contingencia, como un hecho natural cuya significación espiritual no es aparente. El papel de la familia, de *la ley divina,* es precisamente arrebatar la muerte a la naturaleza y hacer de ella esencialmente «una operación del espíritu». La función ética de la familia, tal como aquí la considera Hegel, es cargar con la muerte. El problema fundamental de la *Fenomenología* era saber «con qué debía cargar» el espíritu. «En un principio nada aparece, todo se mostrará al final.»[701] La familia es una comunidad natural. «El hombre halla la carne de su carne en la mujer, y el espíritu de su espíritu en la ciudad.»[702] La naturaleza prefigura en la unión del hombre y de la mujer, reconocimiento inmediato del amor, lo que será el espíritu de la ciudad. Pero la familia no es solamente un hecho natural y, en tanto que sustancia ética, tiene un sentido espiritual que rebasa el momento natural. Por consiguiente, no está fundada en la determinación inmediata del sentimiento. «La relación ética entre los miembros de la familia no es la del sentimiento o el contacto amoroso.»[703] El afecto no es el fundamento de la familia antigua. En la familia pueden manifestarse muchas determinaciones, pero éstas no constituyen la esencia ética. Algunas de ellas están todavía muy cerca de la naturaleza, otras anuncian más bien el tránsito de la familia al orden de la ciudad y, en consecuencia, sólo tienen una significación negativa respecto de la familia. La producción, la conservación y el goce de los bienes conciernen a la necesidad y pertenecen solamente al deseo vital; es cierto que la familia no resulta concebible sin la propiedad familiar que la determina como una totalidad sustancial, pero, a su vez, esta propiedad sirve para satisfacer la vida de los individuos contingentes. Por otra parte, la vida económica está también vinculada a lo universal, pero lo está mediatamente, en su superior destino y sin que el individuo tenga una consciencia directa de ello. Cree trabajar para él mismo o para su familia. Y, en realidad, participa en una operación que sólo tiene sentido en el todo. Si la vida económica no puede servir para definir la esencia de la familia tampoco la educación de los hijos puede darnos este sentido de la

---

[699] *Phénoménologie,* II. p. 29. Puede verse que Hegel capta la individualidad universal como negación de la negación, y con ello pasa del pantragismo al panlogismo *(Fenomenología, p.* 268).
[700] Tal es lo que escribe Hegel en el *Artículo de Jena sobre el derecho natural,* VII, pp. 384-385.
[701] E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie,* t. II, p. 739.
[702] HEGEL., *Werke,* ed Lasson, VII, p. 465.
[703] *Phénoménologie,* II, p. 18 *(Fenomenología,* p. 263).

familia del mundo ético. En efecto, la educación que «toma el ser singular como totalidad y en una serie de esfuerzos adicionales lo produce como una obra»,[704] lleva a la disolución misma de la familia; hace del miembro de la familia un ciudadano. Justamente por eso, la acción ética de la familia sobre lo singular debe buscarse en otro sitio. Al margen de su papel en el todo de la sustancia ética, si no la consideramos como un momento y sí como un espíritu autónomo, la familia debe tener como fin lo singular, el individuo. Para que este individuo sea considerado de acuerdo con el espíritu ético y no según la naturaleza, es decir, para que no sea considerado según su ser, en tanto que ya no pertenece a la familia, debe ser el *individuo universal.* «El fin de la familia es el individuo como tal», pero la relación ética es en sí universal y, por tanto, no puede apuntar a la individualidad contingente, sino a la idea de individualidad, lo que pasa a ser como sombra cuando queda liberada de todos los accidentes de la vida. «Esta acción no afecta ya al ser vivo sino al muerto que, fuera de la larga sucesión de su ser ahí disperso, se concentra en una única figura acabada y, al margen de la inquietud de la vida contingente, se ha elevado a la paz de la universalidad simple.»[705]

La acción afecta, desde luego, al individuo, pero el individuo, «tal como finalmente la eternidad le cambia en sí mismo», no es el sí mismo activo que caracteriza al ciudadano, sino el sí mismo familiar; en este sentido la familia es una asociación religiosa más que una asociación natural, y todas las demás funciones no pueden caracterizarla realmente como totalidad ética. La familia es el culto a los muertos; desvela el sentido espiritual de la muerte.

La muerte es el tránsito del individuo a lo universal; en la naturaleza viva el género trasciende al individuo de tal manera que esta negación aparece externamente. No es el propio individuo quien lleva en sí su propia muerte, sino que la muerte es negación natural: «Es la negatividad natural y el movimiento de lo singular como lo que es, movimiento en cuyo transcurso la consciencia no vuelve a sí misma ni deviene autoconsciencia.»[706] En este mundo espiritual la muerte sería, por tanto, un hecho puramente natural. El ser muerto se convierte en pura cosa, presa de la individualidad elemental, la tierra, o de otros seres vivos.[707] «Ordeno —dice Creonte— que su cuerpo insepulto quede abandonado a merced de los perros y de las aves de rapiña.» Pero la muerte es el comienzo de la vida del espíritu. Este tránsito a lo universal tiene lugar en el seno de la comunidad. «La muerte es la consecución y el supremo trabajo que el individuo como tal emprende para ella.»[708] Por eso, la función eminente de la familia es devolver a la muerte su verdadero sentido, arrebatársela a la naturaleza y hacer de ella una operación espiritual. «La muerte parece solamente el ser de la naturaleza que se ha hecho inmediato, no la operación de una consciencia y, por consiguiente, el deber del miembro de la familia es añadir también ese lado para que su ser último, este ser universal, no pertenezca sólo a la naturaleza ni se quede en algo irracional, sino que sea el hecho de una operación y se afirme en ella el derecho de la consciencia.»[709] La familia sitúa su propia operación en el lugar de la naturaleza, une el pariente al seno de la tierra; hace de él un δαιμον. La comunidad familiar, tal como se presenta en este mundo ético, da un sentido a la muerte. El sí mismo singular es elevado a la universalidad, es un «éste desaparecido», pero un «éste» desaparecido que continúa siendo como espíritu. Puede verse cómo Hegel halla la esencia de la γένος antigua y la

[704] *Phénoménologie,* II, p. 19 *(Fenomenología,* p. 264).
[705] *Phénoménologie,* II, p. 19 *(Fenomenología,* p. 264).
[706] *Phénoménologie,* II, p. 20 *(Fenomenología,* p. 266).
[707] *Phénoménologie,* II, p. 21 *(Fenomenología,* p. 266).
[708] *Phénoménologie,* II. p. 20 *(Fenomenología,* p. 266).
[709] *Phénoménologie,* II. p. 20 *(Fenomenología,* p. 265).

interpreta en su sistema. Por eso dice en el prólogo a la *Fenomenología:* «Es la vida justamente la que lleva en sí la muerte y se mantiene en la muerte misma, que es la vida del espíritu;[710] y a propósito del conflicto que plantea a los hombres el reconocimiento, indica que la muerte es solamente negación natural que no conserva al tiempo que niega, que no es la *aufhebung* espiritual. Ahora, al sustituir a la naturaleza, la familia eleva la muerte a la universalidad del espíritu. Justamente por eso, para un hombre de la Antigüedad no hay nada más terrible que no recibir los supremos honores a los que tiene derecho, (el derecho de lo singular).[711] Homero cuenta que Héctor suplica a su enemigo que no le deje sin sepultura: «Devuelve mi cuerpo para que los tróvanos y las troyanas me den la parte que me corresponde en los honores de la hoguera.»

Tal es la naturaleza ética de la familia; pero, en tanto que totalidad concreta, hay en ella, como en la ciudad, momentos particulares que son resultado de la escisión de la consciencia. Aquí volvemos a encontrar las determinaciones descartadas anteriormente, cuando buscábamos el sentido espiritual de la familia. El amor del hombre y la mujer es el momento más elevado de la vida de la naturaleza. Expresa el reconocimiento natural e inmediato de una autoconsciencia por otra. La familia no es solamente el inmediato conocimiento de sí mismo en otro, que Hegel había estudiado caracterizándolo como amor en sus escritos de juventud y que se opone al duro reconocimiento del hombre por el hombre en el capítulo dedicado a la autoconsciencia en la *Fenomenología,* sino que es también conocimiento de este ser-reconocido mutuo, elemento sustancial de la vida familiar. Sin embargo, este reconocimiento no es el espíritu efectivo, no es más que su presentimiento y su imagen. De todas formas, una imagen «posee su efectividad en algo distinto a ella».[712] Así, por ejemplo, el amor de los padres halla su ser realizado en algo exterior, en el hijo. En la *Filosofía de Jena* de 1805-1806, Hegel onecía: «El crecimiento del hijo es la muerte de los padres.»[713] Su amor ha pasado a ser otro, «cuyo devenir es esta relación misma y en el cual la citada relación acaba desapareciendo; el cambio de las generaciones halla su permanencia en el pueblo».[714] Más tarde, en la *Filosofía del Derecho,* Hegel expresará la misma idea: «En los hijos la unidad de la pareja, que en tanto que sustancial es interioridad y sentimiento, pero que en tanto que existencia está separada en dos sujetos, se convierte también en una existencia para sí y en un objeto en tanto que unidad. Les padres aman a los hijos como su amor, como su ser sustancial. Desde el punto de vista natural, la existencia inmediata de la persona de los padres deviene aquí un resultado, encadenamiento que continúa en el progreso infinito de las generaciones que se reproducen y se suponen. Ésa es la manera como la simplicidad espiritual de los penates manifiesta su existencia en tanto que especie en la naturaleza finita.»[715] Sin embargo, esas relaciones varias entre marido y mujer, entre padres e hijos, no son puras relaciones espirituales. Todavía se encuentra en ellas la desigualdad, de manera que el reconocimiento se ve afectado por un elemento de naturalidad. El amor del hombre y de la mujer no consigue retornar a sí mismo; se escapa hacia fuera de sí en ese otro que es el hijo. Pero, justamente, la piedad de los

---

[710] *Phénoménologie,* I. p. 29.
[711] *Phénoménologie,* II, pp. 20 y ss. *(Fenomenología,* p. 266).
[712] *Phénoménologie,* II. p. 24 *(Fenomenología,* p. 268).
[713] HEGEL, *Werke,* ed. Lasson-Hoffmeister, t. XX, p. 202: «El amor pasa a ser objeto de sí mismo»; se contempla en otro que es, empero, su negación. «Los salvajes del norte de América matan a sus padres, nosotros hacemos lo mismo.»
[714] *Phénoménologie,* II, p. 24 *(Fenomenología,* p. 268). En este mundo ético. por tanto, el sí mismo no existe todavía a no ser como *sombra:* «Es *esto suprimido* y, de este modo, sí mismo universal, pero su significación negativa no se ha convertido todavía en esta significación positiva.» En el primer tipo del sí mismo, la persona, tendremos el comienzo de su realización *(Phénoménologie,* II. p. 204).
[715] *Principios de filosofía del derecho,* trad. francesa, Gallimard, 1940, p. 147.

padres para con los hijos sigue estando afectada por esta contingencia emotiva, «la de tener consciencia de su propia efectividad en el otro y ver devenir el ser para sí en este otro sin poder recuperarla, pues sigue siendo una efectividad ajena, propia».[716] La verdadera relación espiritual contiene su retorno a sí misma; su devenir para sí es al mismo tiempo su propia conservación. Aquí la naturaleza aparece como una alteridad irreductible, y esta alteridad es justamente una pasión, una particularidad en la universalidad espiritual. Si para los padres el hijo es el ser para sí de su amor que está fuera de ellos, inversamente los hijos ven su naturaleza inorgánica, su en sí, en la figura de sus padres; alcanzan el ser para sí y la consciencia propia de sí mismos solamente «en la separación del origen, una separación en la cual dicho origen se agota».

Inspirándose en la *Antígona* de Sófocles, Hegel ve, por el contrario, en la relación de hermano a hermana la relación pura y sin mancha. El hermano y la hermana son uno para el otro individualidades libres. «Son la misma sangre que en ellos ha llegado a su reposo y equilibrio»; por eso, la hermana tiene el más profundo presentimiento de la esencia ética —libre relación de una autoconsciencia con otra autoconsciencia—, pero se trata solamente de un presentimiento, porque la ley de la familia de la cual es guardiana la feminidad no se presenta a la luz del día, no es un saber explícito, sino que sigue siendo un elemento divino sustraído a la efectividad. Desde el punto de vista ético, la mujer sólo encuentra en el marido y los hijos su universalidad; la relación de singularidad sigue estando vinculada en ella al placer y a la contingencia, y, justamente por eso, no es ética. En el centro del reino ético no se trata de este marido o de estos hijos, sino de un marido en general, de unos hijos en general. «Estas relaciones de la mujer no se fundan en la sensibilidad, sino en lo universal.»[717] En cambio, el hombre, al hallar su universalidad en la ciudad, en su sacrificio en favor de la totalidad, se asegura así el derecho al deseo. En su familia puede encontrar su sí mismo como singular y no ya como universal. Pero como en la relación de la mujer se halla mezclada la singularidad, su carácter ético no es puro. Solamente en tanto que dicho carácter ético es puro, la singularidad aparece como indiferente y la mujer es privada del reconocimiento de sí misma como este sí mismo en otro. Su reconocimiento puro y sin mezcla de naturalidad se produce en su relación con el hermano. «Para la hermana el hermano perdido resulta insustituible y su deber para con él es su deber supremo.»[718] «Cuando muere un esposo —dice Antígona en el comentario literal de Hegel— hay otro que puede sustituirle; cuando se pierde un hijo hay otro hombre que puede darme un segundo, pero ya no puedo esperar el nacimiento de un hermano.» En el hermano la hermana conoce el sí mismo individual, pero el espíritu de la familia pasa entonces a otro campo, a la consciencia de la universalidad. El hermano abandona el reino elemental y negativo de la familia para conquistar y producir el reino ético efectivo, el espíritu autoconsciente de la ciudad. Hemos desarrollado ya con suficiente amplitud estos minuciosos análisis de Hegel en que su dialéctica —con demasiada frecuencia más ingeniosa que convincente— interpreta hasta en sus detalles la tragedia de Sófocles. Lo que se nos ha presentado aquí con su forma inmediata, la familia y la ciudad, no puede desaparecer de la vida del espíritu. El hecho de que no encontremos de nuevo esos momentos en los desarrollos sucesivos sólo significa que la toma de consciencia del espíritu por él mismo —el espíritu verdadero que pasa a ser espíritu cierto de él mismo— ya no necesita fijarse especialmente en ellos. Únicamente retendremos los momentos que traducen en la historia del espíritu el lado del para sí, desarrollando las oposiciones indicadas en este punto de partida; y estos momentos

---

[716] *Phénoménologie,* II, p. 24 *(Fenomenología,* p. 268).
[717] *Phénoménologie,* II. p. 25 *(Fenomenología,* p. 269).
[718] *Phénoménologie,* II, p. 26 *(Fenomenología,* p. 269).

serán la persona abstracta, la cultura y, finalmente, el espíritu cierto de sí mismo. De esta macera, la dialéctica de Hegel sobre la familia y una gran parte de su dialéctica sobre la ciudad —expansión y contracción, vida económica y guerra— mantendrán para él un valor independiente del momento de la historia en que se hayan manifestado con su forma más adecuada. La ciudad antigua, en la cual el ciudadano se eleva inmediatamente a la universalidad, la familia antigua, en la cual la ley universal es salvada de la muerte misma y conservada en su singularidad universal, forman una bella totalidad en la cual lo universal y lo singular no se oponen todavía. En ella, la sustancia es como pueblo una sustancia individual, no es aún como universalidad abstracta —el destino— oponiéndose a los individuos. El sí mismo no existe todavía como singularidad negativa, exclusión de todo lo que es otro, sino que está presente sólo como una sombra, como la sangre de la familia. Estos dos momentos son los que van a desarrollarse hasta llegar a la oposición: el destino pasará a ser lo que hunde a las individualidades del reino ético en su noche, y las citadas individualidades, al perder su carácter inmediato, se convertirán en el sí mismo abstracto de las personas. Entonces habrá perecido la sustancia ética. Esta doble significación del destino y del sí mismo singular del mundo ético queda aclarada más tarde en el siguiente texto de Hegel: «En el mundo ético hemos visto una religión que era la religión del mundo de aquí abajo. Esta religión es la creencia en el mundo horrible y desconocido del destino y en la euménide del espíritu desaparecido —la primera, la._pura negatividad en la forma de la universalidad; la segunda, esta misma negatividad en la forma de la singularidad. Así, pues, en la última forma la esencia absoluta es el sí mismo y tiene una presencia, la presencia del sí mismo que sólo puede ser presente, pero el sí mismo singular es esta sombra singular que ha separado de sí mismo la universalidad que es el destino. Es, naturalmente, sombra, *esto suprimido,* y de esta manera sí mismo universal, pero su significación negativa todavía no se ha convertido en la significación positiva.»[719] ¿Cómo la sustancia concreta pasa a ser el destino todopoderoso y justo, pero negativo con respecto al sí mismo, cómo emerge el sí mismo de este mundo subterráneo en el cual está solamente como esto suprimido? Eso es justamente lo que va a revelarnos el estudio del mundo ético no en tanto que bella totalidad inmediata, sino en tanto que la oposición trágica surge en él por el hecho de la acción; es justamente en la esencia de lo trágico donde Hegel va a profundizar.

Antes de dejar atrás esta representación estática del mundo ético y de tomar en consideración lo que ocurre con lo trágico en la acción verdadera, podemos volver a encontrar en él todos los momentos anteriores de «la realización de la autoconsciencia individual».[720] En su abstracción esta autoconsciencia no se encontraba a sí misma en la naturaleza. Ahora la vida ética —las costumbres— es la verdad de esta razón individual, pues aquí dichas costumbres son lo que la razón encuentra; pero, al mismo tiempo, son un ser que es la operación y la obra de la consciencia que las encuentra. Por consiguiente, cobran su verdadero sentido la inquieta búsqueda del propio goce, la ley de todos los corazones, la virtud. Es en la familia donde el individuo singular se encuentra como otra autoconsciencia; y el destino que le arroja a ella es la ley de la ciudad. Esta ley de todos los corazones representa el orden universal en el que cada cual participa como ciudadano. Finalmente, la virtud deja de ser vana abstracción, da

---

[719] *Phénoménologie,* II, p. 204. *Cf.,* en Hegel la interpretación del Estado como *destino,* en vez de expresión de la *voluntad común,* luego como *potencia* (ROSENZWEIG, *op. cit.*, I, pp. 88 y ss., pp. 102 y ss.).

[720] Para estos momentos —goce inmediato, ley del corazón, virtud—, *cf.,* en esta obra, la cuarta parte, cap. IV. (Cada uno de esos momentos que hace de sí mismo una esencia es repetido, como momento, en la totalidad ética.)

realidad a aquello hacia lo que tiende; por medio del sacrificio que exige del individuo hace de la esencia una realidad presente. Puede, por tanto, gozar de su sacrificio en esta vida universal que ella contempla. La razón formal encuentra en el ἔθος el contenido vivo que se le escapaba cuando pretendía legalizar o experimentar las leyes. En cuanto a la totalidad de la sustancia, sin duda se divide en ley humana y ley divina, pero cada una de estas leyes parece confirmar la otra. La primera, la ley humana, conduce al individuo hacia lo universal a través de la prueba de la muerte —el amo absoluto—; va de la luz a la sombra. Pero la segunda afecta a la muerte misma y la alza desde la inefectividad a la efectividad, conduce de la sombra a la luz. La primera incumbe al hombre y la segunda a la mujer. Esta totalidad permanece en el interior de sí misma; es medida y equilibrio, es decir, justicia, una justicia que no es ni una ley trascendente más allá de esta totalidad presente en ella misma, ni una pura arbitrariedad que realizara su equilibrio por medio del mecanismo de un azar sin pensamiento. La venganza que redime la falta que se ha cometido en el individuo emana de él mismo, de su Erinia. Su individualidad, su sangre continúa viviendo en la familia. Por lo demás, la única equivocación verdadera que el individuo sufre en este mundo sólo podría proceder de un hecho natural, sin significación espiritual y aquí la naturaleza es transformada y penetrada por el espíritu. La muerte misma se convierte en una operación de la consciencia. En el capítulo sobre la religión Hegel dará un nombre a este bello momento de la vida del espíritu. La representación del mismo será la religión del arte y, en efecto, la belleza es esta unidad inmediata de la naturaleza y el espíritu.

La acción trágica. El sí mismo como actuación. La representación que Hegel se hace del espíritu —de lo absoluto— es una representación trágica tanto en los *Escritos de juventud* como en los *Opúsculos de Jena.* En su importante artículo de Jena *sobre el derecho natural,* tras haber caracterizado el mundo ético —la vida de un pueblo— como la más alta manifestación de lo absoluto, Hegel dice de la tragedia que es «la representación de la posición absoluta». En cambio, en la comedia —comedia a lo divino de Aristófanes o comedia burguesa moderna— el espíritu aparece como algo elevado por encima de todas las oposiciones, ya sea porque las deja manifestarse un instante como sombras y las disuelve luego en su pura certeza de sí mismo, ya sea porque él mismo se halla cogido en ellas, vinculado a lo finito de tal suerte que lo absoluto se le revela como nulidad, como ilusión.[721] Por eso, la comedia, que es la ausencia del destino, expresa siempre la victoria de la singularidad, de la subjetividad replegada sobre sí misma; por consiguiente, no es más que el reír de la impotencia, y encuentra en ella misma, en su propia insuficiencia, su trágico destino. De esta manera, la tragedia vuelve a expresar la vida misma del espíritu. El mundo ético cuya tranquila subsistencia hemos visto anteriormente sólo es espíritu porque lo trágico se descubre en él. Lo trágico hará aparecer como destino a la sustancia, y si la verdad de este destino es la emergencia del sí mismo, la subjetividad del ser para sí —en otras palabras, la comedia antigua en la cual «las oposiciones y lo finito son una sombra sin esencia»—, esta emergencia de la subjetividad hallará, a su vez, su verdad en la alienación del espíritu, en la comedia moderna en la cual lo finito se afirma como tal y aspira a una independencia ilusoria. La sociedad burguesa moderna, el mundo de la cultura, es la verdad de la desaparición del destino antiguo en el sí mismo —tal como Hegel lo había

[721] El primer caso corresponde a la comedia antigua (Aristófanes), el segundo a la comedia moderna, comedia burguesa en la cual el sí mismo, como personaje, toma por absoluto lo que no es más una finitud —por ejemplo, el dinero— y se ve arrastrado a una dialéctica vertiginosa. Sus intentos de estabilizar lo finito y ponerlo como en sí son vanos. Y este finito —según su ley interna— se le escapa siempre. En la comedia antigua, el sí mismo se ríe de él mismo en la escena; en la comedia moderna los únicos que se ríen son los espectadores (cf. ed. Lasson de las *Obras,* VII, pp. 384 y ss.).

expresado en el opúsculo sobre el derecho natural. La comedia separa así las dos zonas de la ética, con lo cual deja que cada una valga para sí misma; en una las oposiciones y lo finito son una sombra sin esencia, en otra lo absoluto es una ilusión. La relación verdadera y absoluta es que la una parece seria a la otra, que cada una de ellas entra en una relación viva con la otra y que son, respectivamente, el destino serio. Así, pues, la relación absoluta está perfectamente representada por la tragedia. En el capítulo sobre la religión Hegel tratará de nuevo de la significación de la tragedia y de la comedia para la representación del espíritu, pero resultaba necesario citar ya aquí ese texto sobre el tránsito de la tragedia antigua a la comedia antigua, de la comedia antigua a la comedia moderna que le sirve de destino, porque aclara toda la evolución del espíritu objetivo que Hegel va a seguir. En la bella naturaleza ética que acabamos de contemplar, donde los dos momentos, el de la familia y el de la ciudad, «se completan y se confirman recíprocamente» de tal manera que esta totalidad es un «viviente eterno», según la expresión de Platón recogida por Hegel,[722] el sí mismo no ha surgido todavía como individualidad singular. En efecto, realmente no ha habido ningún tipo de actuación, sino que la actuación es el sí mismo efectivo. En el momento de actuar, la contradicción trágica penetrará en este mundo y le conducirá a su necesaria decadencia. La sustancia aparecerá a la autoconsciencia como el destino. Esta oposición entre la autoconsciencia aferrada a una forma particular, la ley divina o la ley humana, y la sustancia liberada de su inmediatez y convertida en universal abstracto, la necesidad como destino, es la oposición trágica de cuyo desenvolvimiento vamos a ocuparnos. No hay duda de que la verdad de esta necesidad, de este destino, es para nosotros el sí mismo de la autoconsciencia; pero entonces el mundo ético ha perecido y otro mundo —el que Hegel definía ya por medio de la comedia moderna en el artículo de Jena— ha salido a la luz del día. El espíritu está alienado. Todo este desarrollo queda resumido en el texto siguiente: «Lo que en este mundo se manifiesta como orden y acuerdo de sus dos esencias, una de las cuales confirma y termina la otra, deviene, a través de la actuación, tránsito de un opuesto al otro en el transcurso del cual cada uno de ellos se muestra más bien como la anulación de sí mismo y del otro y no como su confirmación; deviene el movimiento negativo o la eterna necesidad de un terrible *destino*, necesidad que arroja al abismo de su simplicidad la ley divina y la ley humana y, con ellas, las dos autoconsciencias en las cuales dichas potencias tienen su ser ahí. Es una necesidad que para nosotros pasa en el absoluto ser para sí de la autoconsciencia puramente singular.»[723]

La *Fenomenología* nos presenta constantemente, como en una sinfonía, los mismos temas, pero en distintas formas. El tema fundamental es el de la oposición entre lo universal y lo singular, entre la sustancia y la subjetividad, entre el ser y el sí mismo. Hemos visto cómo la consciencia de lo universal desaparecía en la singularidad de la autoconsciencia. Pero la autoconsciencia, como subjetividad, es la consciencia desgraciada que ha perdido la sustancia. Dicha consciencia desgraciada vamos a encontrarla nuevamente al término de la tragedia del mundo ético. Aparecerá en su forma objetiva —en la historia del espíritu— con el mundo romano, la dura política del Imperio, el repliegue hacia sí mismas de las personas, y se desarrollará en el moderno mundo de la cultura; entonces el espíritu quedará alienado, fuera de sí. Y eso será —en

---

[722] HEGEL, ed. Lasson. VII, p. 389, según *Timeo*, 30b.

[723] *Phénoménologie*, II, p. 30 *(Fenomenología*, p. 275). El tránsito del mundo antiguo al mundo moderno, del *ciudadano* al *burgués o* al *cristiano* (desdoblamiento necesario, pues el burgués vive en la finitud y pone, por consiguiente, su esencia más allá de su efectividad; de aquí el doble mundo del espíritu ajeno a sí mismo) está muy bien representado por el paso de la comedia antigua a la comedia moderna. Es el destino trágico de la certeza absoluta de sí mismo que ya sólo se encuentra alienada.

el orden objetivo, social y político— el equivalente de la consciencia desgraciada.[724] Más tarde, el sentido del dolor de la subjetividad se desvelará en la visión que la religión nos ofrece de lo absoluto. La religión del arte conducirá a la absoluta certeza de sí mismo y el hombre será la verdad del destino trágico. Pero, como en el caso de la consciencia desgraciada, esta infinita certeza de sí mismo no se podrá poner sin negarse. También el propio Dios-hombre del cristianismo tendrá que morir y la subjetividad deberá alcanzar profundidad hasta el punto de restaurar la sustancia, de la misma manera que la sustancia se había hundido en la subjetividad. El sí mismo será entonces el sujeto absoluto que en lo trágico de su alienación vuelve a encontrarse, el concepto que en la objetividad se conserva a sí mismo, sigue estando junto a sí, y en su objetividad se hace objetivo. De este modo la sustancia será sujeto; lo universal y lo singular quedarán reconciliados en el seno de su oposición. Pero esta oposición —la consciencia desgraciada, el mundo de la alienación, el cristianismo, que repiten el mismo tema en diversos estadios— no puede desaparecer de la vida del absoluto. Tal es lo que quería expresar Hegel en el artículo de Jena citado anteriormente cuando, con la intención de mostrar por qué «la tragedia era la representación de la posición absoluta», escribía: «Esta tragedia absoluta la representa eternamente consigo mismo. Se engendra eternamente en la objetividad; en esta figura concreta de él mismo se entrega a la pasión y a la muerte y renace de sus cenizas majestuosamente.»[725] Se trata del «muere y vuelve» de lo divino, que así es idéntico al hombre; Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios. El Dios-hombre deviene hombre-Dios, pero el momento del dolor y de la subjetividad es aquel en que el sí mismo, habiéndose puesto en su certeza absoluta de sí mismo, ya no encuentra más que su propia finitud y se ha perdido él mismo en lo finito. A pesar de lo cual, esta alienación es necesaria para que el sí mismo pase a ser lo que es inmediatamente.

La noción de *destino* y las nociones conexas de oposición trágica, acción y culpabilidad, saber y no saber, que vamos a considerar ahora, han desempeñado un importante papel en la elaboración de la filosofía hegeliana. En los *Escritos teológicos de juventud* Hegel estudia la relación de un pueblo particular con su destino. Durante los años pasados en Francfort (1797-1800) en los cuales, según el testimonio de su hermana, participó de forma personal en la angustia de su época, Hegel se dedicó al estudio del destino del pueblo judío o el destino del cristianismo.[726] Mientras que en el período anterior, el de Berna, se preocupaba por dar un sentido a la *positividad* de una religión histórica que se opone a la pura religión de la razón —la de los defensores de la Aufklärung— y se negaba a sacrificar las riquezas de la vida concreta y la amplitud de las modificaciones históricas a un concepto' demasiado seco 5' pobre de la naturaleza humana, en este nuevo período toma consciencia del carácter irraciona[1] de la vida humana y de la imposibilidad de pensar —según las leyes del entendimiento discursivo— el tránsito de la vida finita a la vida infinita. Ello no obstante, la vida infinita, el εν και παν es inmanente a la vida finita, de manera que la una no puede ser

---

[724] Resumimos aquí lo desarrollado en tres estadios de la *Fenomenología:* I. en la dialéctica de la autoconsciencia (cf. la III parte de esta obra); II. en el devenir del espíritu objetivo, la consciencia desgraciada de la historia o el espíritu extrañado de sí mismo *(cf.* la V parte de esta obra); III. en el devenir de la religión —el momento del cristianismo o del Dios muerto (cf. la VI parte de esta obra).

[725] HEGEL, *Werke,* ed. Lasson. VII, p. 384.

[726] Cf. ROSENKRANZ, *Hegels Leben,* p. 80. Se puede decir que, en el período de Berna, Hegel piensa la experiencia histórica, el *dato* como positividad (hoy diríamos la facticidad) y lo opuesto a la razón abstracta, mientras que en el periodo de Francfort, este dato deviene un *destino* individual. La elaboración del concepto de destino, su colocación en vez del de positividad, es uno de los progresos esenciales del hegelianismo hacia el *pantragismo.* Un nuevo progreso —o un retroceso— será el tránsito del pantragismo al *panlogismo.*

sin la otra; pero el entendimiento no puede llegar a reunirías fijándolas en la objetividad. Ahora bien, el concepto de destino está preñado de sentido y parece desbordar los análisis de la razón. Por eso mismo, empero, es un medio para pensar la oposición que la acción introduce en la vida humana. La separación del hombre de su destino, su reconciliación con él por medio del amor, constituirán una nueva forma de captar la relación entre vida finita y vida infinita. Así es como Hegel elabora, sin darle nombre y sin tomar clara consciencia de ello, una filosofía dialéctica que pasará del pantragismo del período de juventud al panlogismo de la madurez. En todo caso, la noción de destino que ahora volvemos a encontrar en la *Fenomenología* nos parece el centro sobre el cual bascula la visión hegeliana del espíritu. Kant había señalado que la idea de destino no puede tener valor legítimo para quien quiere juzgar las cosas desde el punto de vista de la experiencia y de la razón. Jaspers, después de citar esa observación de Kant, añade: «Pero para el que se coloca en la situación límite, la idea de destino vuelve a cobrar significado; no se puede demostrar su validez como concepto, pero se puede vivirla como experiencia.» A partir de esta experiencia vivida durante los años de Francfort, Hegel llegará luego a una identificación del destino y del concepto; y escribirá en la *Fenomenología:* «Es justamente el espíritu del destino trágico quien reúne todos estos dioses individuales y todos estos atributos de la sustancia en el único Panteón, en el espíritu autoconsciente como espíritu.»[727]

Así, pues, ¿qué destino es ese que Hegel toma de la visión trágica de la existencia humana, una visión trágica que, juntamente con Hölderlin, y antes que Nietzsche, percibe como el sombrío trasfondo de la serenidad helénica? Debemos distinguir entre el destino en general o la realidad efectiva *(Wirklichkeit),* La historia del mundo que se convertirá para él en el Tribunal del mundo, y los destinos particulares que traducen en lo real el *pathos* original de los individuos y de los pueblos. Nada importante se hace sin pasión. Dicho de otra manera: ninguna actuación humana es adecuada a la vida infinita; siempre hay en ella una finitud que es lo que la marca. La operación *(Tat)* es precisamente lo que introduce la separación en la pura vida y hace surgir ante el hombre, como si fuera algo extraño, su propio destino. Pero el destino de un individuo o de un pueblo —y Hegel estudia el destino de un pueblo, como el pueblo judío, o el destino de una religión, como el cristianismo, a través de individualidades características, por ejemplo, Abraham y Cristo— no es más que la manifestación, en la realidad efectiva, de lo que estos individuos o estos pueblos son como *pathos;* un destino particular es, por tanto, la revelación de un *pathos* determinado en una historia. «El destino es lo que el hombre es», su propia vida, su propio *pathos,* que le pertenece, empero, como «lo que se ha hecho ajeno». «El destino —escribe Hegel en Francfort— es la auto-consciencia, pero como consciencia de un enemigo»;[728] y ese texto de la *Fenomenología* que estudiamos a propósito de Antígona o de Creonte, recoge el verso de Sófocles: «Porque padecemos, reconocemos haber obrado mal.»[729] En la misma obra había señalado ya: «El destino es sólo la manifestación explícita de lo que la individualidad determinada es en sí como determinabilidad interior originaria.»[730] Así, pues, la acción efectiva sólo revela el *pathos* de la individualidad en la objetividad. Nuestra propia vida se nos aparece justamente como algo que está fuera, y para sentirnos culpables, es decir, para experimentar nuestra propia finitud no necesitamos una ley que nos condene sin poder reconciliarse nunca con nosotros .porque ella

---

[727] *Phénoménologie,* II, p. 262 *(Fenomenología,* p. 436).
[728] NOHL, *op. cit.,* pp. 283 y ss.
[729] Sófocles, *Antígona,* v. 926. *(N. del T.)*
[730] *Phénoménologie,* I. p. 261. Aquí puede verse que el problema planteado por Hegel es el de la individualidad en toda su amplitud.

siempre nos es ajena por su naturaleza. Somos nosotros mismos quienes al obrar hacemos aparecer nuestro propio juicio. En efecto, al separarse de nosotros, nuestro destino nos revela que no somos pura vida infinita, pura coincidencia con el ser; el destino es nuestra naturaleza inorgánica, aquello que en nosotros no es la vida infinita. Pero, oponiéndolo a nosotros, podemos afrontarlo y reconciliarnos con él por medio del amor, un amor *fati* que es al mismo tiempo un «muere y renace» donde el hombre hallará la más elevada reconciliación con el destino en general, con la historia del mundo, que es lo que será para Hegel la suprema consciencia de la libertad.[731] Dicha reconciliación en la cual se inscribe mi destino como el destino en general, negado y conservado a la vez en él, es la armonía final de la representación trágica. Hace aparecer la realidad efectiva, la sustancia en su necesidad, el justo destino en toda su potencia. No hay duda de que el *pathos* de los individuos y de los pueblos subsiste siempre. Antígona y Creonte son figuras eternas que se han despojado de su exclusividad, son *aufgehoben.* En el mundo antiguo el sosiego se presenta sólo como olvido, «el ser desaparecido de la efectividad, el reposo del todo en sí mismo, la unidad inmóvil del destino, Zeus simple»,[732] pero en el mundo cristiano el destino pasa a ser el sujeto, el *espíritu autoconsciente como espíritu.* Como se ha señalado, la noción hegeliana del destino es muy diferente de las concepciones del destino que se presentaban en la época. «El paso del pensamiento individualista al pensamiento histórico se efectuó de forma parecida a la evolución del concepto de destino. Así como para los kantianos y los prerrománticos la historia y el derecho no son más que una serie de esguinces que se hacen a la razón pura, compromisos con la sensibilidad, así también en los monólogos de Schleiermacher el destino sólo aparece como el curso eternamente hostil de la naturaleza, la brutalidad completamente exterior que provoca y desafía al yo seguro de su libertad.»[733] Ahora bien, en los *Escritos de juventud*, como en la *Fenomenología,* el destino ya no es esa fuerza brutal, sino interioridad en la exterioridad, manifestación del yo hacia fuera y, cuando el individuo sucumbe a su destino, el espíritu vuelve a encontrar su libertad superándole. El momento de la caída es también el de la salvación. Hemos visto ya en la *Fenomenología* cómo el individuo que buscaba su propia singularidad en el ser, el goce inmediato de sí mismo, encontraba en la necesidad brutal lo que él mismo era. La ley del corazón sólo hace que comprenderse ella misma en aquello que se opone a ella y que traduce efectivamente la ley de todos los corazones. Igualmente, la virtud no puede arrancarle del curso del mundo porque justamente el curso del mundo no es fuerza brutal y ciega, sino, al contrario, lo único que puede dar sentido a esa virtud.

Después de estas observaciones sobre la concepción original que Hegel va haciéndose sobre el destino nos hallamos mejor preparados para comprender el sentido de la acción trágica que opone la ley divina a la ley humana, Antígona a Creonte. Del choque de sus *pathos,* con el que se identificaba la autoconsciencia, nacerá el derecho omnipotente de lo real ético, de la sustancia transformada en necesidad y no el ilusorio saber de un derecho que arrastraba al individuo como carácter. Este saber descubrirá por medio de su acción que era también no saber y por eso el sí mismo se opondrá a la necesidad, a la negatividad del destino. Pero, *para nosotros*, la verdad de este destino será el sí mismo universal, la simple certeza de sí. La sustancia ética como individualidad inmediata —la presencia del espíritu en el seno de una naturaleza particular—

---

[731] Para toda esta evolución de la noción de destino. La separación de la vida y la reconciliación por el amor, *cf.* Nohl, pp. 283 y ss.

[732] *Phénoménologie,* II, p. 253 *(Fenomenología,* p. 430).

[733] P. BERTRAN, *Le sens du tragique chez Hegel,* «Revue de Métaphysiquc et de Morale». abril de 1940, p. 170.

habrá perecido y lo que va a salir a la luz del día será la subjetividad infinita. «El sí mismo aparece solamente como atribuido a los caracteres y no como el médium del movimiento. Sin embargo, la autoconsciencia, la simple certeza de sí, es en sí la potencia negativa, la unidad de Zeus, de la esencia sustancial y de la necesidad abstracta; es la unidad abstracta en el seno de la cual todo retorna.»[734] El mundo ético se habrá transformado en el mundo de la subjetividad y en el mundo de las personas abstractas, el cristianismo y el Imperio romano.

Por consiguiente, este tránsito del régimen municipal al Imperio romano, del mundo ético al mundo de las personas abstractas, es concebido por Hegel gracias a una interpretación general de la tragedia antigua. Se trata, desde luego, de Esquilo y de Sófocles, y no de Eurípides, en el cual la concepción de lo trágico y del destino no se encuentra ya en toda su pureza. En el artículo *sobre el derecho natural* ya citado, Hegel interpretaba las *Euménides* de Esquilo planteando y resolviendo el problema de la unidad de las dos esencias (ley divina y ley humana) en la ciudad. Al final de la tragedia se hace la paz entre las Erinias y el pueblo de Atenas, entre las diosas ávidas de venganza, que representan la ley de la sangre, el derecho, antiguo, y Apolo. El orden antiguo y el nuevo son reconciliados gracias al instrumento de justicia creado por el Estado ateniense. El conflicto entre las Erinias y los Olímpicos es el que existe entre el pacto antiguo y el nuevo orden de la ciudad, en el cual hay un vínculo más fuerte que el de la sangre, el conflicto entre el mundo de aquí abajo y del mundo superior según las expresiones de Hegel.[735] Estos dos mundos tienen una conjunción y son inseparables: «El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo de aquí abajo. La certeza de sí mismo experimentada por un pueblo —una certeza que tiene confianza en sí y se reafirma en ella misma— posee la verdad de su juramento que vincula a todos en uno solamente en la sustancia inconsciente y muda de todos, en las aguas del olvido.»[736] El *saber* se pierde en su origen, que es el *no saber.* En el capítulo de la *Fenomenología* que estamos estudiando se trata principalmente de la *Antígona* y del *Edipo* de Sófocles, pero en el trasfondo está presente la tragedia grandiosa de las *Euménides.*

Y es que en la *Antígona* las dos leyes que, según Hegel, constituyen las dos esencias del espíritu antiguo se oponen de acuerdo con su contenido. Se trata de pasar de la oposición del contenido —potencias del mundo ético simbolizadas por Antígona y Creonte— a una oposición formal inherente a toda autoconsciencia, la *del* saber y el no saber. Esta última oposición es la que, por ejemplo, se manifiesta en el *Edipo y* permite concebir la noción universal del destino. A la luz de estas oposiciones Hegel podrá analizar la decadencia y disolución de la esencia ética en general, el fin del régimen municipal y de la bella totalidad que el espíritu se esforzará siempre por restaurar en su historia, pero que debía desaparecer porque era solamente el espíritu verdadero, el espíritu inmediato. «Esta determinación de la inmediatez implica que la naturaleza en general intervenga en la acción del reino ético. La efectividad de la acción manifiesta solamente la contradicción y el germen de corrupción que poseía la bella armonía y el tranquilo equilibrio del espíritu ético en el seno mismo de esta tranquilidad y de esta belleza, pues la paz inconsciente de la naturaleza tiene una significación ambigua, oculta la inquietud autoconsciente del espíritu.»[737]

La determinación de la inmediatez la encontramos primero en la individualidad del reino ético, que no es el sí mismo abstracto, sino que es una *naturaleza* y un *carácter* en el sentido más profundo del termino. «Por tanto, esta decadencia de la

---

[734] *Phénoménologie,* II, p. 252 *(Fenomenología,* p. 430).
[735] Ed. Lasson, VII, pp. 385 y ss.
[736] *Phénoménologie,* II, p. 40 *(Fenomenología,* p. 280).
[737] *Phénoménologie,* II, p 13 *(Fenomenología, p.* 282).

sustancia ética y su tránsito a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la consciencia ética está dirigida hacia la ley de una forma esencialmente inmediata.»[738] No se trata, como en el drama moderno, de una individualidad singular que es elevada por encima de las determinaciones de la acción y a la que se plantea un problema de elección contingente. Nada de libre arbitrio, como suele decirse; no hay problema en forma de «o bien - o bien». Se trata de un *pathos* que expresa verdaderamente uno de los momentos de la sustancia ética. En la tragedia posterior —la de Eurípides, sin lugar a dudas— «ese *pathos* es rebajado al plano de la pasión, a momentos contingentes e jnesenciales que, naturalmente, el corazón impersonal elogia, pero que no son capaces de constituir el carácter de los héroes ni pueden ser enunciados ni respetados por éstos como su esencia».[739] En estas condiciones, el carácter ético —piénsese, por ejemplo, en Antígona— es una individualidad que lleva en sí misma el sentido de su acción; sabe inmediatamente lo que debe hacer; pertenece por naturaleza —la mujer y el hombre— a la ley divina o a la ley humana; y *esta* ley particular es para ella *la* ley ética; la conoce como *su* esencia y como *la* esencia. Se decide, pero esta decisión no se refiere a una deliberación consciente; se confunde con su ser mismo. «Esta inmediatez de su decisión es un ser en sí y tiene, por tanto, al mismo tiempo la significación de un ser natural, como hemos visto. Es la naturaleza y no la contingencia de las circunstancias o de la elección lo que asigna a un sexo a una de las leyes y al otro sexo a la otra.»[740] En esta determinación del carácter, en esta indisoluble unidad entre un espíritu, y una naturaleza, hay una belleza ética que volverá a encontrarse en otra forma en el desarrollo del espíritu, pues la verdadera acción no es posible sin esta determinación; más adelante veremos cómo el espíritu cierto de sí mismo vuelve a encontrar en él, y no ya en una naturaleza que le es ajena, esta inmediatez indispensable para Ir acción. Pero la volverá a encontrar como determinación de sí misma. Es entonces cuando el problema del saber y del no saber se replanteará en su forma definitiva.[741] Por el momento, y antes de la acción, dicho problema no se plantea todavía. Creonte no vacila en condenar a Polinice. No hay en él conflicto interno; tampoco Antígona vacila, porque acepta plenamente lo que va a hacer, forma parte de la ley divina. Cuando la vacilación se presenta en la tragedia antigua no es otra cosa que debilidad ante la acción, no un conflicto moral. Tampoco Orestes discute el acto que debe realizar para vengar a su padre. ¿Acaso no sabe por el mismo dios de la luz lo que ha de hacer? Por eso es importante desvelar la esencia del conflicto trágico. «Como, de una parte, el orden ético consiste esencialmente en esta decisión inmediata (y, así, para la consciencia sólo una de las leyes es su esencia), como, de otra parte, las potencias éticas son efectivas en el sí mismo de la consciencia, reciben la significación de excluirse y de estar opuestas.»[742] La oposición no es necesaria porque la autoconsciencia —en tanto que carácter— se adhiere a una de las leyes como si fuera la ley. Lo que se opone en la consciencia ética no es un deber frente a una pasión o un deber frente a otro deber —colisión cómica, puesto que manifiesta lo absoluto como en oposición consigo mismo— sino «el deber frente a la realidad sin derecho». «La oposición se manifiesta, por tanto, como una colisión desgraciada sólo entre el deber y la efectividad desprovista de derecho.» La consciencia ética ve entonces el derecho a un lado y la falta al otro; por eso trata de someter por la fuerza a la ley a la que ella pertenece esta efectividad opuesta, o, si no,

---

[738] *Phénoménologie,* II, p. 43 *(Fenomenología,* p. 282).
[739] *Phénoménologie,* II, p. 253 *(Fenomenología,* p. 430).
[740] *Phénoménologie,* II, p. 31 *(Fenomenología,* p. 274).
[741] *Cf. Phénoménologie,* II. p. 168 y ss.; y para nuestra interpretación la VI Parte, cap. II de la presente obra.
[742] *Phénoménologie,* II, p. 32 *(Fenomenología, p.* 274).

intenta convencerla astutamente. Antígona sólo ve en las órdenes de Creonte una violencia humana contingente, y Creonte, en el acto de Antígona, una desobediencia criminal, una obstinación femenina. Lo trágico aquí no está en una buena voluntad que se opone a una mala voluntad, sino en la coexistencia de dos voluntades, de dos autoconsciencias que, tanto la una como la otra, se identifican plenamente con la ley y, sin embargo, se excluyen mutuamente sin reconocerse. Este reconocimiento es justamente lo que seguirá a la acción y hará emerger el no saber. Entonces la autoconsciencia abandonará su parcialidad, se conocerá a sí misma en su *destino* y descubrirá *el destino* como la realidad efectiva de la unidad de la sustancia.

Para que este reconocimiento del otro sea posible después de la acción, para que la superación no venga solamente de fuera, sino que sea obra de la consciencia, hace falta que, al obrar, la autoconsciencia provoque la contradicción, que esta contradicción sea su hecho. Por ello, nosotros penetramos en la naturaleza del *obrar*. En principio la autoconsciencia debe obrar, y obrando, según las duras palabras de Hegel, reconoce implícitamente el derecho de lo leal: «La efectividad del fin es el fin de la operación.»[743] Pero lo real no es ya para ella un mundo extraño: «ha bebido en la copa de la sustancia absoluta del olvido de toda parcialidad del ser para sí»;[744] por tanto, no ve en esta efectividad aquello que pudiera ser susceptible de pervertir su acción, de invertir su sentido y por medio de una travesura del mundo hacer de un proyecto ético una realización no ética. En el estadio en que la consideramos ahora, la autoconsciencia sólo ve en la acción la necesaria transición de lo pensado a lo que es. Su derecho absoluto es encontrarse a sí misma en la realidad. «Por consiguiente, el derecho absoluto de la consciencia ética es que, realizada la operación, la figura de su efectividad no sea sino lo que ella sabe.»[745] La acción es necesaria, porque «conduce a realizar el fin, la sustancia sólo pensada», pero es una simple transición; hace del en sí una obra. Con todo, gracias a ella se introduce la oposición entre saber y no saber. «Con este proceso nace en la consciencia la oposición entre lo sabido y lo no sabido, y en la sustancia la oposición entre lo consciente y lo inconsciente; el derecho absoluto de la autoconsciencia ética entra en conflicto con el derecho divino de la esencia.»[746] El derecho absoluto de la autoconsciencia es encontrar en el resultado de su acción sólo lo que ella sabe; pero al haberse ligado a una de las leyes con exclusión de la otra y al tomarla por la ley, es necesario que suscite la otra ley, que está íntimamente vinculada a la primera. La consciencia cree que el mundo ético se la revela como es, pero este mundo es realidad y, por tanto, doble, es *en sí* al tiempo que es *para ella*. El derecho que la esencia tiene en el sentido de dividirse en dos leyes también debe aparecer, por consiguiente, con motivo de la acción de la autoconsciencia. Aquí volvemos a encontrar una dialéctica que es inherente a la acción y que se presentó ya en su forma elemental a propósito de «la individualidad real en sí y para sí misma». Vimos entonces que toda consciencia operante no creía hacer otra cosa que traducir su proyecto en el elemento del ser, cuando, en realidad, probaba en su obra la alteración del proyecto mismo; se descubría en su operación distinta de lo que había pensado. Ahora, en cambio, el carácter moral, ético, de la autoconsciencia modifica el contenido de esta dialéctica sin cambiar la estructura. «Obrar consiste justamente en mover lo inmóvil, producir exteriormente lo que en principio sólo está encerrado en la posibilidad, y juntar así lo

[743] *Phénoménologie,* II. p 151 *(Fenomenología, p.* 357)
[744] *Phénoménologie,* II, p. 33 *(Fenomenología, p.* 275).
[745] *Phénoménologie,* II, p 33 *(Fenomenología,* p. 274).
[746] *Phénoménologie,* II, p. 33. Se notará que la oposición esencial a la acción, presentada *y* superada en los estadios anteriores *(cf.* todos los capítulos sobre la individualidad), vuelve a encontrarse aquí con otra forma, el derecho divino de la esencia (el no saber) y el derecho de la autoconsciencia (el saber).

consciente y lo inconsciente, lo que no es y lo que es.»[747] Pero el derecho de la esencia que se manifiesta con motivo de la acción ética no hay que buscarlo sino en la autoconsciencia misma. Ella es la que al obrar se despega de su inmediatez y pone la escisión. El sí mismo, al devenir elemento operante, niega la efectividad que se opone y reconoce al mismo tiempo al derecho de esta efectividad, puesto que quiere inscribir ahí su proyecto, puesto que «la efectividad del fin es el fin de la operación». La existencia de un elemento inconsciente en la sustancia, correspondiente al no saber en la consciencia, es ilustrado por la historia de Edipo; la efectividad no se muestra a la consciencia tal como ella es en sí y para sí, no muestra el hijo a su padre en el ofensor, ni a su madre en la reina con quien se casa. En una hermosa dialéctica de los *trabajos de juventud* Hegel piensa lo trágico de la existencia humana como sigue: hay que afirmar su derecho y por eso oponerse a la realidad, pero entonces hay que reconocer el valor de esta realidad incluyendo la posibilidad de un derecho distinto de aquel con el que me enfrento —contradicción trágica—, o bien hay que renunciar a afirmar ese derecho en la realidad y reconocer su inefectividad sin creer ya en la realidad de este derecho —contradicción no menos trágica.[748] Aquí la autoconsciencia ética abandona al obrar la inmediatez y produce la escisión. Por eso, se prueba necesariamente como *culpable* tomando consciencia fuera de tiempo de la finitud o del carácter parcial de su decisión.

«Porque padecemos, reconocemos haber obrado mal», y esta culpabilidad debe distinguirse claramente de lo que los modernos llaman responsabilidad moral, de la misma manera que el carácter antiguo debe ser distinguido del libre arbitrio. Aquí no se trata de discernir lo que ha pasado de intento a un médium ajeno alterando su pureza y lo que se añade a ella por ese mismo médium. «La actuación es ella misma esta escisión, el acto de ponerse a sí mismo para sí mismo y de poner frente a esto una exterioridad ajena efectiva.»[749] Que tal efectividad exista, precisamente como un término ajeno, depende del hecho mismo de actuar y es un resultado. Por eso toda actuación humana es culpable; «por tanto, inocente sólo es la ausencia de actuación, el ser de una piedra, y ni siquiera lo es el de un niño».[750] Esta culpabilidad, vinculada en general a la actuación, es al mismo tiempo un delito *(Verbrechen),* puesto que la acción va contra otra ley igualmente esencial; la viola sometiéndose exclusivamente a una de las leyes de la sustancia, lo que es como negar la otra. Sin embargo, como están conjuntamente en la esencia, «la realización de una suscita la otra y la suscita como una esencia ofendida y, por consiguiente, en lo sucesivo hostil y que reclama venganza, como aquello a lo que la actuación obliga».[751] La autoconsciencia, se adhiera a la ley divina o a la ley humana, debe reconocerse a sí misma en su acción, pero este autorreconocimiento conduce a un resultado imprevisto. Lo que se afirma ante ella es el derecho de la sustancia como realidad efectiva que niega la parcialidad y el exclusivismo del momento que ha sido erigido como absoluto.[752] Pero entonces el fin ético y la efectividad ya no están separados, y este reconocimiento no es más que un retorno al sentimiento ético pero inoperante que sabe que nada vale salvo el derecho. La individualidad ética, en tanto que era carácter, desaparece, no es capaz de sobrevivir a la

---

[747] *Phénoménologie,* II, p. 36 *(Fenomenología,* p. 277).
[748] En los *Trabajos de juventud* es la «dialéctica del alma bella»; *cf.* NOHL, *op. cit.,* pp. 284 y ss.
[749] *Phénoménologie,* II, p. 35 *(Fenomenología,* p. 276).
[750] *Phénominologic,* II, p. 35 *(Fenomenología,* p. 276). Esta culpabilidad, *inevitable* porque se halla vinculada a nuestra finitud, volverá a encontrarse en la dialéctica superior del espíritu *(cf.* la VI parte, cap. II de esta obra; *cf.* igualmente los *Trabajos de juventud,* NOHL, *op. cit.,* pp. 276 y ss.),
[751] *Phénoménologie,* II, p. 36 *(Fenomenología,* p. 277).
[752] Y este exclusivismo estaba contenido en la decisión misma como separación necesaria del saber y del no saber, de la luz y de la sombra. «La decisión es *en sí* lo negativo que opone otra cosa, una cosa ajena a la decisión que es este saber» (p. 36).

decadencia que la potencia ética de la que ella era el sí mismo sufre por parte de la potencia opuesta. Al tener un sí mismo diferente para expresarlas, lo cual contradice la unidad del sí mismo, estas dos leyes deben sufrir el mismo destino. «Sólo en la igual sumisión de los dos lados es realizado el derecho absoluto y surge la sustancia ética como potencia negativa que absorbe los dos lados o como el *destino* omnipotente y justo.»[753]

Hemos insistido en esta dialéctica hegeliana porque contiene algunos de los análisis más notables de Hegel sobre lo trágico, el carácter, las condiciones de la acción humana. Al termino de ese proceso en el cual se disuelve la parcialidad del carácter vemos aparecer lo que el mundo ético sólo contenía en potencia, el *sí mismo* en tanto que pura unidad negativa, individualidad singular, y el *destino,* la sustancia—ya no como bella totalidad individual, sino como necesidad, unidad negativa. Esta oposición traduce la decadencia de la esencia ética y el tránsito a otro mundo. Indiquemos rápidamente el sentido de esta transformación, que se halla estrechamente vinculada a la dialéctica anterior.

La historia de Eteocles y de Polinice ilustra bien los gérmenes de contradicción que encierra el mundo ético. Con su preocupación por dar un sentido metafísico a todos los hechos concretos, Hegel nos muestra en el conflicto de los dos hermanos por la posesión del poder un ejemplo de la oposición de la naturaleza y de la autoconsciencia al mismo tiempo que un punto de partida para la de la ley divina y la ley humana. El adolescente sale del ser inconsciente de la familia y deviene la individualidad de la comunidad, pero es una contingencia de la naturaleza el que esta individualidad se presente con el aspecto de dos hermanos cuyo anterior o posterior nacimiento no puede tener significación inteligible en el orden puramente humano de la' ciudad. Precisamente esta contingencia tiene un derecho sobre la autoconsciencia, porque el espíritu sólo está aquí presente en una unidad inmediata con la naturaleza; todavía no es más que el *espíritu verdadero.* Del lado humano, sin embargo, el derecho pertenece a aquel que, estando de hecho en posesión del poder, defiende la ciudad, y el delito lo comete el que combate frente a los muros de su patria. Por tanto, tiene razón Creonte cuando, representando la ley humana y las exigencias del gobierno de los hombres, concede los honores supremos a uno de los hermanos negándoselos al otro. Pero si el espíritu de la comunidad le lleva de esta manera al principio rebelde de la singularidad, este principio no deja de tener defensas; tiene su ser en la familia y la ley divina. «El espíritu consciente de sí mismo ha entrado en lucha con lo inconsciente.»[754] Cierto que Antígona ha de sucumbir bajo la ley efectiva de la ciudad, pues ella representa solamente una ley subterránea; en principio, esta ley no es defendida más que por «una sombra exangüe», la singularidad inefectiva y sin fuerza. Pero, no por ello esta ley deja de ser la raíz del espíritu efectivo, y, en ese sentido, el supremo derecho de la comunidad se convierte en su suprema culpa. El muerto cuyo derecho resulta lesionado sabe encontrar instrumentos para su venganza que disponen de una efectividad *| igual; esos instrumentos son otras ciudades que, al convertirse en hostiles, devastan en la *guerra* la comunidad que ha deshonrado y roto su propia fuerza, la piedad familiar. Estas guerras entre ciudades, cuyo sentido, como ya hemos visto, es el de reprimir los movimientos centrífugos en el seno de la ciudad humana, parecen contingencias. Pero, en realidad, traducen una *dialéctica necesaria* que lleva a su fundamento la sustancia ética individual.[755]

---

[753] *Phénoménologie,* II, p. 38 *(Fenomenología,* p. 279).

[754] *Phénoménologie,* II p. 40 *(Fenomenología,* p. 280).

[755] Se trata del tránsito del espíritu nacional, que es una *individualidad,* al Imperio, que opone las *personas y* el Estado abstracto.

Este desarrollo general puede resumirse así: primero el espíritu inconsciente de los penates es vencido por el espíritu autoconsciente de la ciudad, pero a su vez el .espíritu individual de las ciudades desaparece en un imperio sin espíritu. «De la misma manera que antes los penates se hundían en el espíritu de un pueblo, así también ahora se hunden los espíritus vivos de los pueblos por el hecho de su individualidad, pasando a una comunidad universal cuya universalidad simple se halla privada de espíritu, muerta, y cuya vitalidad es el individuo singular como singular.» Para Hegel, que ha conocido el universalismo del siglo XVIII y el imperio de Napoleón, el espíritu sólo puede vivir 'encamado en pueblos diversos, en realidades históricas concretas. En caso contrario, la sustancia del espíritu pierde su individualidad y se transforma en una universalidad muerta. Ello no obstante, esta multiplicidad de pueblos en la historia no puede ser planteada como un fin; hay un devenir que hace pasar a la escena de la historia a unos O a otros alternativamente. Aquí, en la disolución de la ciudad ética, vemos cómo la guerra realiza en esa desaparición de las ciudades la universalidad abstracta del espíritu y la efectividad del sí mismo singular. La guerra tiene una función doble;[756] por una parte, es necesaria al gobierno para luchar contra la acción separatista de los penates, la individualización en familias que están bajo la dirección del principio de la singularidad, la feminidad; por otra parte, hace aparecer la particularidad contingente de cada ciudad. En apariencia, la ciudad había vencido el principio femenino de la singularidad, pero éste se venga. «La feminidad, eterna ironía de la comunidad, cambia por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado.»[757] Entonces el individuo singular no es ya una sombra exangüe o el representante de la voluntad común; aparece como sí mismo efectivo. La guerra exige la fuerza de la juventud y la ambición de los conquistadores. La comunidad sólo podía preservarse reprimiendo el espíritu de la singularidad, pero al mismo tiempo ha de llamarlo como sostén del todo. «En efecto, esta comunidad es un pueblo, ella misma es individualidad y sólo es así esencialmente para sí misma porque otras individualidades son para ella, porque las excluye y se sabe independiente de ellas.» La suerte de las ciudades depende de este principio que la ciudad reprime, y justamente por eso el orden ético se disuelve. Las dos leyes han perdido su individualidad en la unidad de la sustancia. Esta misma sustancia, liberada de la naturalidad, ha pasado a ser el destino negativo y simple, pero al mismo tiempo el sí mismo se ha hecho efectivamente real. El imperialismo ha sucedido al régimen municipal; el sí mismo exclusivo se ha transformado en realidad efectiva. ¿Cuál será ese nuevo mundo del espíritu comparable al momento de la *autoconsciencia* en el primer desarrollo de la *Fenomenología?*

La primera forma del sí mismo espiritual

En el reino ético el espíritu existía inmediatamente, pero esta existencia inmediata no conviene al espíritu, y por eso hemos asistido al declinar de la bella individualidad espiritual. Lo que sucede al mundo ético es el mundo del desgarramiento y de la alienación. El espíritu se opone a él mismo; de una parte percibe su esencia más

---

[756] *Phénoménologie.* II, p. 41 *(Fenomenología,* p. 282).

[757] Sobre la *guerra,* que hace de la individualidad *original* de un pueblo una individualidad *infinita* (negando su negación), Hegel había insistido desde los artículos acerca del *Derecho natural* de Jena (ed. Lasson, VII, p. 372) —una paz demasiado larga conduce a un hundimiento del espíritu en la naturalidad. La misma tesis —expresada de una forma menos romántica— vuelve a encontrarse en los *Principios de la filosofía del derecho* de Berlín (traducción francesa, pp. 249 y ss.).

allá de la realidad, de otra parte se aparece en este mismo mundo como exterior a sí mismo.

Ello no obstante, la verdad del mundo ético es la emergencia del sí mismo que todavía no existía como tal en él. Este sí mismo es inmediatamente universal; se sabe como la persona abstracta que vale en sí y para sí, y esta efectividad del sí mismo, su reconocimiento; su validez, son los elementos del nuevo mundo del espíritu en el que ahora penetramos. ¿Cómo este mundo es propiamente lo inverso de lo que parece ser, cómo la certeza de sí *realizada* da origen a un mundo en el cual el sí mismo ya no se encuentra a él mismo? Esto es justamente lo que nos enseña la dialéctica del *estado de derecho.*[758] Reproduce en el universo del espíritu la dialéctica con la que ya habíamos topado en la historia de la formación de la autoconsciencia. Se trata del proceso de desarrollo de la consciencia estoica que se transforma en consciencia desgraciada, tras haber dejado atrás el escepticismo. Pero ahora no es el caso del desarrollo particular de una autoconsciencia, sino de un momento general de la historia del espíritu. En este sentido, de la misma manera que el mundo ético correspondía al régimen municipal y a la ciudad griega, la *realización* universal del sí-mismo corresponde en el espíritu del mundo a la desaparición de este régimen municipal y al desarrollo del Imperio romano.

Antes de analizar la dialéctica hegeliana tal como se presenta en la *Fenomenología* no resultará inútil buscar sus orígenes en los *Trabajos de juventud.* La citada «consciencia desgraciada» de la historia que corresponde al paso de la ciudad antigua al despotismo romano, del paganismo al cristianismo, fue tomada en consideración por primera vez por Hegel en un escrito de Berna.[759] Todavía no se utiliza el término «consciencia desgraciada», pero en ese estudio encontramos ya las principales características de dicha consciencia. Tampoco deja de tener interés señalar que antes de presentar en una forma abstracta la escisión del yo en él mismo, Hegel descubrió esta consciencia desgraciada en un *fenómeno histórico.* Los dos análisis, que están separados en la *Fenomenología* —el de la consciencia desgraciada propiamente dicha en el capítulo de la autoconsciencia y el de la alienación del espíritu en el capítulo sobre el estado de derecho—, fueron elaborados conjuntamente, y el primero fue sin duda el que viene en segundo lugar en la *Fenomenología.* Hegel descubrió lo que más tarde será la *consciencia desgraciada* en general en una cierta transformación del *espíritu del mundo* de donde salió el mundo moderno.

El texto se titula *Diferencia entre la imaginación griega* y *la religión positiva cristiana.*[760] Se refiere al tránsito del paganismo al cristianismo. Hegel se inspira en Gibbon y Montesquieu, pero trata este problema histórico como filósofo. «El rechazo de la religión pagana por la religión cristiana es una de las revoluciones más sorprendentes, y la investigación de sus causas debe ocupar más particularmente al filósofo de la historia.»[761] Esta revolución ha estado precedida por una transformación silenciosa y continua del *espíritu del mundo* cuya importancia debe tenerse más en cuenta que los acontecimientos que afectaron a la imaginación de los contemporáneos. El paso de la ciudad antigua, del régimen municipal, al mundo moderno y su religión no puede explicarse de una manera tan simple como, creen ciertos defensores de la Aufklärung. No fue el espíritu crítico lo que un día hizo desaparecer el paganismo, sino que esta desaparición tiene que ver con una transformación social y espiritual del mundo humano. «¿Cómo pudo desaparecer una religión que desde hacía siglos estaba enraizada

---

[758] *Phénoménologie,* II, pp. 44 y ss. *(Fenomenología,* pp. 283 y ss.).
[759] NOHL, *op. cit.,* pp. 219 y ss.
[760] NOHL. p. 219.
[761] NOHL, p. 220.

en los Estados y tenía una conexión tan estrecha con la constitución del Estado?»[762] Nosotros consideramos hoy a las divinidades paganas como indignas de todo crédito, y sin embargo los hombres más sabios de la Antigüedad aceptaron lo que actualmente nos parece absurdo.

Hay que entender en primer lugar que la religión de los griegos y de los romanos se hallaba vinculada a toda la vida antigua. Era la religión de un pueblo y, nos dice Hegel, de un pueblo libre. Pues bien, fue con la pérdida de la libertad como desapareció el poderío de esta religión sobre las almas, «La transformación de la libertad en despotismo acarreó la decadencia de la religión antigua; ésta perdió su poderío sobre las almas cuando la libertad pasó a ser una palabra vacía... ¿De qué le sirven al pescador los arroyuelos si la corriente principal se ha secado?»[763] El ciudadano antiguo ignoraba la libertad de conciencia; para él no tenía sentido la noción moderna de libre arbitrio. En opinión del joven Hegel, la libertad de que se trata aquí expresa solamente la relación armoniosa entre el individuo y la ciudad. El ciudadano antiguo era libre en la medida en que se confundía con su ciudad, donde la voluntad del Estado no era distinta de su propia voluntad. Ignoraba entonces no sólo el límite de su individualidad, sino también la coacción externa de un estado dominador. «La idea de su patria, de su Estado, era para el ciudadano antiguo la realidad invisible, la cosa más elevada por la que *él* trabajaba, el objetivo final de su mundo.»[764] Hegel cita aquí a Montesquieu, para quien el principio de la república era la *virtud,* no en el sentido de una moral individualista, sino de una moral cívica. «El ciudadano antiguo era libre precisamente porque no oponía su vida privada a su vida pública.» Por tanto, el Estado no era para él un déspota ajeno. «Como hombre libre, obedecía leyes que él mismo se había dado..., sacrificaba su propiedad, sus pasiones, su vida por una realidad que era la suya.» Había en ello una totalidad viva, y la religión pagana no era más que la expresión de esta bella individualidad. El ciudadano antiguo ponía la parte eterna de él mismo en su ciudad. Por consiguiente, el problema de la inmortalidad del alma no se planteaba para él de la misma manera que se nos plantea a nosotros. «Catón sólo se ocupaba del *Fedón* de Platón cuando se le rompía el más elevado orden de cosas, su mundo, su república; entonces se fugaba hacia un orden de las cosas aún más elevado.»[765]

Pero esta ciudad —espíritu inmediato— se disolvió bajo la acción de las guerras. Un imperialismo nivelador la sucedió. El *ciudadano* como tal desaparece y en su lugar surge la *persona privada.* El individuo se repliega en sí mismo, «la imagen del Estado como un producto de su actividad desapareció del alma del ciudadano; sólo unos cuantos llevaban el peso del Estado y, a veces, uno solo. Los demás no eran más que engranajes de una máquina». Esta imagen mecánica nos permite comprender lo que en la *Fenomenología* Hegel llama una relación sin espíritu. En el puesto de aquella bella relación viva entre el individuo y el Todo surge el interés limitado del individuo por su propia conservación y la abstracta dominación del Estado. «Toda actividad, todo fin —escribe Hegel en Berna—, afectan solamente al individuo; ya no hay actividad alguna para un Todo, para una Idea.»[766] Lo que constituye el fin del individuo es la *propiedad privada.* Cada ciudadano sólo puede considerar al Estado como un poder ajeno que utiliza para sus propios intereses. «Cada cual trabaja para sí mismo u obligado por otro individuo.» El derecho de ciudadanía no pasa de ser un derecho a la seguridad de la

---

[762] NOHL, p. 220.
[763] NOHL, p. 221.
[764] Y este objetivo final, añade Hegel, estaba presente para él, era una realidad; él mismo contribuye a presentar y a mantener esta realidad (Nohl, p 222). Hay que añadir que para designar este *objetivo final real* o esta realidad que incluye en ella su propio *sentido.* Hegel emplea por primera vez el término *Idea.*
[765] NOHL, p. 222.
[766] NOHL, p. 223.

propiedad, «ésta cubre ahora todo el mundo del individuo».[767] Lo que luego describió Hegel en la *Fenomenología* es justamente este *atomismo* social que tiene por correlato la dominación de un «amo del mundo» y la relación universal, pero formal, del derecho.

A partir de ese momento la religión antigua deja de tener sentido: creencias nuevas salen a luz en ese desventurado mundo y el cristianismo, que Hegel denominaba en Tubinga una *religión privada,* por oposición a la *religión de un pueblo,* establece su dominio sobre las almas. «En este estadio el hombre debía huir de este mundo para encontrar algo absoluto fuera de él, debía tomar consciencia de la corrupción de su naturaleza e ir desde el más acá (la prosa del mundo) al más allá (la reconciliación con lo infinito no realizada aquí abajo).» Es esta separación del sí mismo y su esencia lo que va a caracterizar el mundo del espíritu que se ha hecho extraño a sí mismo. El dualismo del más acá y el más allá sucederá a la unidad viva, a la presencia en sí mismo que existía en el mundo ético.

Esta transformación social y espiritual que nos hace pasar del mundo antiguo al mundo moderno, del ciudadano a la persona privada, era tan importante para Hegel que, como vamos a ver, continuará su estudio en el artículo sobre el *Derecho natural* de Jena. El texto de Jena no difiere del primer esbozo hecho en Berna, pero anuncia con más precisión la dialéctica de la *Fenomenología.* «La vida privada ha sucedido a la vida para el Estado, y con ella ha aparecido el formalismo del derecho abstracto que fija el ser singular y lo pone absolutamente.»[768] Este formalismo del derecho, el reino de la persona que vale en sí y para sí misma, es lo que caracteriza el capítulo de la *Fenomenología* que nos proponemos estudiar ahora.

La dialéctica de Hegel es fácil de captar en su desarrollo general. La sustancia compacta del espíritu se ha resuelto en el mundo de las personas, es lo que deviene objeto nuestro. En el lugar de la *bella individualidad ética* surge la *persona jurídica;* en el puesto de las relaciones vivas de las individualidades éticas aparece una igualdad sin espíritu, la igualdad del derecho, el reconocimiento jurídico. Pero el contenido que dicho yo se da resulta siempre inadecuado a este formalismo. La posesión reconocida se transforma en propiedad. Así, en la primera parte de la *Filosofía del Derecho* de Berlín, Hegel tratará del derecho abstracto de la persona, vinculando inmediatamente ese derecho a la propiedad privada.

Sin embargo, el contenido que el yo se da en forma de propiedad privada es un contenido finito que escapa en su devenir al formalismo jurídico. En este contenido el yo no se encuentra a él mismo, sino que, en realidad, forma parte de una potencia extraña. «Así, pues, el contenido pertenece a una potencia extraña y propia que es otra que lo formalmente universal y que es, por tanto, el azar y el capricho.»[769] Cuando el yo descubre la exterioridad, este contenido se refleja en su lado, se condensa en la persona de un soberano del mundo, de una dominación ajena. Así, el mundo de las personas, donde la certeza universal del sí mismo resulta efectivamente realizada, es un mundo en que el yo se le escapa a él mismo. Cuando se pone inmediatamente y experimenta su propia finitud, se ve fuera de sí, ya sea en la forma de un contenido real del que se distingue y que, sin embargo, no es más que su obra, ya sea en la forma de una esencia absoluta que, como la consciencia desgraciada, debe poner más allá de este mundo finito; «esta validez universal de la autoconsciencia es la realidad que se le ha hecho

---

[767] NOHL, p. 223.

[768] HEGEL, *Werke.* ed. Lasson, VII, pp. 381-282. Debe señalarse que la *Fenomenología* presenta esta aparición de la *persona* en la historia, mientras que la *Filosofía del Derecho* considera la noción de Derecho como el primer momento de la dialéctica que expone en sí y para sí el concepto del Derecho. El propio Hegel ha indicado la diferencia de punto de vista entre el *Fenomenología* de 1807 y el *Sistema* en una nota de la *Filosofía del Derecho*, pp. 129-130 de la traducción francesa).

[769] *Phénoménologie*, II, p 47 *(Fenomenología*, p 285).

extraña. Dicha validez es la efectividad universal del sí mismo, pero una efectividad tal es también su renuncia, la pérdida de la esencia del sí mismo.»[770]

Así, pues, esta dialéctica sirve de tránsito entre el mundo ético y el mundo de la cultura; es una crítica de la relación y de la comunicación de los individuos, como relación exclusivamente jurídica. El reconocimiento abstracto, la igualdad formal de las personas, que ha sustituido la unidad viva del espíritu, recubre mal el devenir de un contenido concreto que, tras escapar a esta unidad del espíritu, se desarrolla ahora por su propio lado. Este contenido es el mundo de los hombres privados, la transformación de las propiedades. Así, cuando el ciudadano antiguo se convierte en persona privada, el sí mismo abstracto se realiza, pero realizándose descubre su exterioridad; es él, naturalmente, quien hace este mundo y a pesar de ello se le aparece como algo distinto, lo mismo que su esencia le parece ajena a este mundo finito. La descripción de Hegel tiene una significación histórica, corresponde al momento del imperialismo romano, pero tiene también un alcance más general. En nuestra opinión, es justamente a la luz de este texto de la *Fenomenología* como se puede entender la primera, parte de la *Filosofía del Derecho* de Berlín y la influencia que ese análisis del derecho abstracto y de la relación jurídica de las personas pudo ejercer en Marx. «El contenido efectivo o la determinación de lo mío, tanto si se trata de una posesión externa como incluso de una riqueza o pobreza interna del espíritu y del carácter, no están inmersos en esta forma vacía ni le conciernen en nada. El contenido pertenece, por tanto, a una potencia propia...»[771]

Algunos pasos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* pueden arrojan luz sobre el contexto histórico de esta dialéctica y precisar concretamente cada uno de sus momentos (la validez de la persona, la contingencia de la persona, el soberano del mundo). Se trata del tránsito del mundo griego al mundo romano. «El principio griego nos ha mostrado la espiritualidad en su alegría, su serenidad y su goce. El espíritu no se había retirado aún a la abstracción... La personalidad universal, abstracta; no existía todavía, pues el espíritu debía adaptarse previamente a esta forma de individualidad abstracta que ha sometido la Humanidad a una dura disciplina. En Roma vamos a encontrar esta libre universalidad, esta libertad abstracta que por una parte pone el Estado abstracto, la política y la fuerza por encima de la individualidad concreta, subordinándola enteramente, y que por otra parte crea frente a esta universalidad la personalidad, la libertad del yo dentro de sí mismo, que hay que distinguir claramente de la individualidad.»[772] El mundo romano —y particularmente el período imperial— sirve, pues, de transición entre el espíritu todavía inmediato y el mundo moderno.

En el primer momento del espíritu el sí mismo no existía todavía para él mismo; sólo estaba presente en su vínculo con la sustancia, como el *ciudadano* de tal ciudad particular o como la *sangre* de la familia, «pero ahora ha salido de su inefectividad».[773] Esta reflexión de la sustancia en el sí mismo es necesaria, y al término del desarrollo del espíritu la sustancia se habrá transformado en sujeto. Ello no obstante, aquí únicamente encontramos el *primer tipo del sí mismo,* el sí mismo inmediatamente universal y, por tanto, *contradictorio.* «Su ser ahí es el ser-reconocido. De la misma manera que la persona es el sí mismo vacío de sustancia, así también el ser ahí de la persona es la efectividad abstracta; la persona vale y vale precisamente de forma inmediata. El sí mismo es el punto que se halla inmediatamente en reposo en el elemento de su ser. Este

---

[770] *Phénoménologie,* II, p. 49 *(Fenomenología,* p. 286).
[771] *Phénoménologie,* II, p. 46 *(Fenomenología,* p. 285).
[772] *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* traducción francesa, *op. cit.,* p. 61.
[773] *Phénoménologie,* II, p. 44 *(Fenomenología,* p. 283).

punto es sin la separación de su universalidad, y así el sí mismo y la universalidad no tienen movimiento ni relación mutua; el universal es sin distinción en él y no es el contenido del sí mismo, y tampoco este sí mismo está cubierto por él mismo.»[774] En cambio, en el mundo de la cultura el sí mismo, alienándose voluntariamente, pondrá lo universal fuera de él y así podrá darse un contenido propio. Recíprocamente, el universal recibirá en él al sí mismo y se hará efectivo. De esta manera se preparará una segunda forma de reflexión del espíritu, un *segundo tipo de sí mismo espiritual.*

Pero en el momento que ahora estudiamos el sí mismo no es más que una forma abstracta yuxtapuesta a un contenido contingente. Los espíritus vivos de los pueblos han desaparecido en una comunidad universal, privada de espíritu, el Panteón romano, y la vitalidad sólo pertenece ya a un individuo singular, en tanto que singular, que sirve de contenido a la abstracción de la persona, lo universal «se ha fragmentado en átomos que constituyen la absoluta multiplicidad de los individuos», y este espíritu muerto es «una igualdad en la que todos valen como cada cual, como persona».[775] En la *Filosofía de la Historia* Hegel resume así esta evolución: «El cuerpo vivo del Estado y la mentalidad romana que vivía en él como su alma se reduce ahora a la singularización del derecho privado inanimado. Lo mismo que en la putrefacción del cuerpo físico cada punto adquiere para sí una vida propia que, sin embargo, no es otra cosa que la vida miserable de los gusanos, así también aquí el organismo político se ha disuelto en los átomos de las personas privadas.»[776]

El orden abstracto que corresponde a la validez de la persona es el orden del derecho tal como lo han ido elaborando poco a poco los grandes juristas del Imperio romano. Sus trabajos, que habían inspirado a Leibniz el pensamiento de que las demostraciones del derecho apenas tenían menos precisión que las de los geómetras, conducen a un mecanismo del entendimiento. La persona es el ser-reconocido en sí y para sí mismo; pero este reconocimiento no tiene contenido, sólo puede establecer un vínculo externo entre los individuos. El tiempo transcurrido desde el reinado de Augusto hasta el de Alejandro Severo (doscientos cincuenta años después de Jesucristo) es considerado como la gran época de la ciencia del derecho, pero es también la época de dominación más implacable. Coincide con la desaparición de todas las antiguas instituciones municipales y religiosas, con el crecimiento del despotismo. En efecto, no hay mediación alguna entre la persona que yo soy de derecho y el contenido contingente que me constituye por otra parte. Si la antigua sustancia del pueblo se ha reflejado en el destino y si el destino vacío «no es otra cosa que el Ego de la autoconsciencia»,[777] veamos ahora lo que pasa con la certeza abstracta de sí mismo. La meditación del estoicismo conduce al escepticismo, y el escéptico desvela la contingencia del contenido que está ahí efectivamente. El individuo, que se sabe en vano como persona, aparece solo frente a una dominación extranjera, que le aplasta. «La voluntad del emperador estaba por encima de todo; bajo su dominio la igualdad era absoluta... El derecho privado se desarrolló y completó esta igualdad... En efecto, el derecho privado consiste en que la persona vale como tal en la realidad que ella se da, en la propiedad.»[778] El derecho no es ya ese canto sagrado y misterioso que se transmitía oscuramente en la familia; sale de los ritos, se hace cosa pública. En realidad, el mundo del derecho no es otra cosa, en opinión de Hegel, que lo que el estoicismo expresaba en el pensamiento. El

---

[774] *Phénoménologie,* II, p. 170. El espíritu reflejándose como el sí mismo será, por lo tanto: *a)* el sí mismo inmediato (la persona abstracta); *b)* el sí mismo oponiéndose a sí (voluntad particular y voluntad general); *c)* el sí mismo como sujeto, actuante, creador de historia.
[775] *Phénoménologie,* II. p. 44 *(Fenomenología,* p. 283).
[776] *Filosofía de la historia,* traducción francesa, *op. cit.,* II, p. 100.
[777] *Phénoménologie,* II, p. 44 *(Fenomenología,* p. 284).
[778] *Filosofía de la historia, op. cit,* II, pp. 98 y ss.

derecho privado tenía su único punto de apoyo en la autoridad y la tradición, era la regla impuesta *(Jussum);* bajo la influencia de la filosofía estoica se transforma en la manifestación de la equidad natural. De acuerdo con una definición de aquel tiempo, el derecho de la especie humana es *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit.*

Pero la independencia de la consciencia estoica era la independencia de un pensamiento replegado sobre sí mismo que niega el contenido y las instituciones determinadas. «Con su fuga lejos de la efectividad, una consciencia tal alcanzaba solamente el pensamiento de la independencia; es absolutamente para sí en tanto que dicha consciencia no vincula su esencia a ningún ser ahí determinado, sino que pretende abandonar todo ser ahí y sólo pone su esencia en la unidad del pensamiento puro. De la misma manera, el derecho de la persona no se halla vinculado a un ser, ahí más rico o más poderoso del individuo como tal, ni tampoco a un espíritu vivo universal, sino más bien al puro uno de su efectividad abstracta o a este uno en tanto que autoconsciencia en general.»[779]

Por eso el estoicismo encontraba su verdad en el escepticismo y el escepticismo era la consciencia efectiva de la contingencia del contenido. Pero el mismo escepticismo, al pensar esta contingencia que quiere sobrepasar, es, como consciencia de la contingencia y de la finitud, una consciencia contingente y finita, una consciencia que siempre se está haciendo ajena a sí misma y, por consiguiente, desgraciada. Tal es el caso de la persona jurídica abstracta: por fuerza, ha de descubrir en la realidad que ella se da —la propiedad— la contingencia y la finitud de su contenido. «Por consiguiente, la consciencia del derecho hace más bien en su validez efectiva misma la experiencia de la pérdida de su realidad y de 'su completa inesencialidad; designar a un individuo como una persona es la expresión del desprecio.»[780] Así, pues, el mundo romano que Hegel designa como el mundo de la «interioridad abstracta» es —por paradójico que parezca el contraste— el mundo de la finitud, la *prosa del mundo.* La posesión, estado de hecho, pasa a ser propiedad, estado de derecho; pero este reconocimiento que eleva al yo para sí a yo en sí y para sí mismo no cambia nada en este contraste. Como más tarde escribe Hegel en la *Filosofía del Derecho:* «La igualdad sólo podría ser igualdad de las personas abstractas como tales, \ justamente todo lo que concierne a la posesión, el territorio de la desigualdad, cae fuera de la persona abstracta.»[781]

Por tanto, el contenido se refleja en él mismo de la misma manera que la forma lo ha hecho por su parte, y a la persona abstracta *replegada en sí* misma se opone una dominación no menos abstracta, un poder arbitrario y exterior. La validez de la persona nos ha conducido a la contingencia de la persona, y esta última lleva al pensamiento del «soberano del mundo», en el cual se junta todo el movimiento y el devenir del contenido.

El *amo del mundo* o, según la expresión de la *filosofía de la historia,* la *monas monadum* simboliza para el pequeño propietario de provincias el contenido que es ajeno a su personalidad. «El individuo encuentra su destino en los favores del emperador o en la violencia, o en la astucia, en la captación de la herencia». En el lugar de una pequeña república donde cada ciudadano se siente directamente miembro vivo de la comunidad, aparece la paz romana extendida por el mundo. El *Estado* ha pasado a ser para el individuo un *destino.* De una parle, hay personas abstractas que se excluyen unas a otras y sólo se conceden una realidad por sus propiedades; de otra hay la continuidad y la unidad de esas personas exclusivas, pero esta continuidad y esta unidad les son

---

[779] *Phénoménologie,* II, p. 45 *(Fenomenología,* p. 284).

[780] *Phénoménologie,* II. p. 47 *(Fenomenología, p.* 285).

[781] Traducción francesa, *op. cit.,* II, p. 66.

externas, es decir, el despotismo de los emperadores, del amo del inundo o del *Dios real.*[782] Hegel se complace en mostrar cómo se ha constituido esta «persona solitaria» que hace frente a todos y que representa al amo de este mundo. En su aislamiento la persona del emperador no tiene poder, sólo se afirma y vale por la masa de sujetos que le hacen frente. El «soberano del mundo», adorado como un dios, es la más débil de las criaturas y su sí mismo formal es incapaz de contener las potencias desencadenadas que salen a la luz en él. «Sabiéndose de esta manera como el conjunto de todas las potencias efectivas, el soberano del mundo es la autoconsciencia titánica que se sabe a sí misma como Dios efectivo; pero como es solamente sí mismo formal, incapaz de domar dichas potencias, su movimiento y su goce de sí son también el titánico frenesí.»[783] El *príncipe de este mundo*, denunciado por los cristianos de la época y adorado como un Dios por los paganos, sólo se conoce efectivamente a sí mismo en la violencia destructora que ejerce con sus súbditos; por lo tanto, está también fuera de sí mismo, como el amo, cuya verdad residía en el esclavo que trabajaba para él.

Tal es, pues, el cuadro del nuevo mundo que surge de la disolución del mundo ético. Dicho mundo es aquel en el cual el sí mismo se ha hecho efectivamente real, pero se ha revelado también como aquel en el cual el sí mismo está siempre fuera de sí. En este «miserable mundo» al hombre no le queda más remedio que refugiarse en la filosofía y pensar su inesencialidad. «Pero la consciencia rechazada desde esta efectividad hacia sí misma piensa esta inesencialidad suya.»[784] En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* Hegel dice más concretamente: «El hombre buscaba el descanso en la filosofía, que era la única todavía capaz de proporcionar un punto de apoyo sólido existente en sí y para sí; pues los sistemas de aquel tiempo, el estoicismo, el epicureismo, aunque opuestos, llevaban al mismo resultado, a saber, hacer al espíritu en sí indiferente con respecto a todo lo que representa la realidad... Pero esta reconciliación interior por medio de la filosofía sólo tenía un carácter abstracto en el puro principio de la personalidad, puesto que el pensamiento que, en tanto que puro, se daba a sí mismo por objeto y se reconciliaba, no tenía realmente objeto, y la inquebrantable firmeza del escepticismo hacía de la ausencia de fin el fin mismo de la voluntad. Esta filosofía sólo conoció la negatividad de todo contenido y no es más que el consejo dado por la desesperación a un mundo que no tenía ya nada sólido.»[785]

La *consciencia desventurada* por la alienación voluntaria de su subjetividad preparaba la razón para la cual era la categoría, la unidad del ser y del sí mismo. Igualmente el sí mismo universal de forma inmediata que engendra un mundo, que es no menos inmediatamente lo contrario de él mismo, debe alienarse de modo voluntario. Pero esta alienación permite la construcción de un nuevo reino del espíritu al término del cual el sí mismo se habrá *hecho* universal él mismo; este reino es el del *espíritu extrañado de sí mismo* que se opone al *espíritu inmediato.* En aquél el sí mismo existía *inmediatamente*, ya sea como expresión de una de las masas de la sustancia, ley divina o ley humana, ya sea en su pura validez abstracta; en éste el sí mismo existe en el movimiento de la *mediación.* Renunciando a su inmediata certeza de sí, adquiere un contenido, y este contenido a su vez resulta penetrado por el sí mismo, y ese doble movimiento es el de la *cultura.*

---

[782] *Filosofía de la historia, op. cit.,* II, p. 100.

[783] *Phénoménologie, II,* p. 48 *(Fenomenología,* p. 285). «En virtud del principio de su personalidad, el sujeto sólo tiene el derecho de poseer, y la *persona de las personas* (la bastardilla es nuestra) el de poseer todo el mundo, de manera que el derecho individual es resuello y sin derecho al mismo tiempo... A pesar de lo cual, la miseria de esta contradicción es la *educación del mundo» (Filosofía de la Historia,* II, p. 103).

[784] *Phénoménologie*. II, p. 49 *(Fenomenología,* p. 286).

[785] *Filosofía de la historia, op. cit.,* II, p. 101.

III. El mundo de la cultura y de la alienación

Introducción general. Hemos estudiado el espíritu inmediato o natural y hemos visto la disolución de este espíritu en el mundo de las personas privadas; la sustancia espiritual de que hemos partido se ha transformado en la relación formal de los individuos singulares en los que el sí mismo se ha refugiado como pura certeza (abstracta) de si. Hemos ido, por tanto, de la sustancia al sí mismo, del orden social objetivo y natural a las personas privadas que se excluyen unas a otras; nos falta recorrer el camino inverso que nos conducirá a un segundo tipo de sí mismo, a un sí mismo cuya voluntad es realmente universal y que abarca en él todo el contenido sustancial del espíritu. «El primer *sí mismo* valía inmediatamente, era la persona singular; el segundo, que desde su alienación vuelve a sí mismo, será el *sí mismo universal*, la consciencia que capta el concepto.»[786] Este sí mismo que se encarnará históricamente en la «Libertad absoluta» de la Revolución Francesa será el resultado de la cultura y de la civilización anterior, de la que es terminación y negación a la vez. El mundo (en el sentido espiritual de este término que hemos indicado) ya no será más que la expresión de su voluntad, o mejor aún, será su voluntad misma.[787] Sin embargo, el término del desarrollo dialéctico no será alcanzado todavía, porque este segundo tipo de sí mismo, tras haber sobrepasado toda alienación, no hará de su voluntad universal un mundo que está ahí, una realidad desligada de él mismo. «El universal... es objeto y contenido del sí mismo y es su efectividad universal. Pero no tiene la forma del ser ahí libre del sí mismo: Por consiguiente, en este sí mismo no ' se llega a ninguna plenitud, a ningún mundo.»[788] En la *libertad absoluta* el espíritu no llegará a encontrarse a él mismo absolutamente en lo otro conservando al mismo tiempo esta forma de alteridad. Así y todo, los acontecimientos históricos que Hegel comenta y de los que fue testigo —el pensamiento revolucionario del siglo XVIII, la lucha de la Aufklärung contra la fe, la Revolución Francesa y la dominación de Napoleón— toman para él el valor de una *cifra* metafísica. Hegel trata de sacar de esos acontecimientos una filosofía del espíritu.

El período que precede a los sucesos nombrados y que va desde la Edad Media hasta el siglo XVIII es estudiado primero como el período de la *cultura* (o de la civilización) *(Bildung).* Este término tiene en Hegel un sentido muy general. Se refiere tanto a *cultura intelectual* como a *cultura política* o *económica.* Sin embargo, sólo podrá ser aclarado y tomado en toda su generalidad después de haber precisado el sentido del término *alienación* vinculado a aquél, puesto que la cultura es la alienación del sí mismo inmediato que hemos visto emerger de la sustancia ética y a partir de lo cual debemos ver cómo se reconstituye esta sustancia, «en que las potencias espirituales se ordenan en un mundo y se mantienen de este modo».[789] Este mundo la no es, como el primer mundo del espíritu, un todo armonioso que descansa en sí mismo, sino un mundo dividido y desgajado, el mundo del espíritu *que se ha hecho extraño a sí mismo (entfremdete).* El texto donde Hegel expone el sentido de esta expresión y anuncia los desarrollos que van a seguir es bastante oscuro a primera vista. Lo que nos proponemos es explicarlo antes de recorrer las etapas de la cultura que nos llevarán a la filosofía del siglo XVIII y a la Revolución Francesa.[790]

---

[786] *Phénoménologie,* II, pp. 52-53 *(Fenomenología,* p. 288). El segundo tipo del sí mismo espiritual presentará el contenido de la sustancia como el sí mismo. Tal es el resultado de la alienación. En cambio, el primero no tenía contenido.

[787] «El mundo es únicamente su voluntad y ésta es voluntad universal» *(Phénoménologie,* II. p. 131).

[788] *Phénoménologie,* II, p. 171 *(Fenomenología,* p. 370).

[789] *Phénoménologie,* II, p. 51 *(Fenomenología,* p. 287).

[790] *Phénoménologie,* II, pp. 50 y ss. *(Fenomenología,* pp. 286 y ss.).

En el primer momento dialéctico del desarrollo del espíritu —el momento de la unidad primera o inmediata— la oposición, nos dice Hegel, estaba todavía implícita en la consciencia. Dicha consciencia era, por tanto, una con su esencia, y una inmediatamente. También se puede decir que este espíritu existía inmediatamente; la consciencia lo vivía como se viven los hábitos o las costumbres, cuyo origen es desconocido y que todavía no se consideran distintos del sí mismo que los vive. Muy diferente es el segundo momento dialéctico del desarrollo del espíritu, el momento de la oposición; esta oposición afecta a la efectividad del sí mismo, que no estaba presente como tal en el momento ético. En este primer momento «la consciencia no se toma a sí misma como este sí mismo exclusivo, y la sustancia no tiene la significación de un ser ahí excluido de este sí mismo, ser ahí con el cual tendría que hacerse uno solamente por medio de su extrañamiento, mientras que al mismo tiempo tendría que producir la sustancia».[791] Esta cita contiene lo esencial de lo que quiere mostrar Hegel. De una parte, insiste en la oposición fundamental que vamos a encontrar y que no existía en la fase precedente —la del sí mismo y de la sustancia— y, de otra parte, muestra cómo dicha oposición va a ser superada en un doble proceso, que será el de la cultura. En efecto, veremos que alienando su certeza inmediata de sí mismo, su ser natural, el sí mismo se vincula a lo universal, se hace él mismo sustancial o universal, mientras que por medio de esta misma operación produce y anima la sustancia misma.

El sí mismo pasa a ser sustancial cuando la sustancia deviene efectiva. En lo que concierne al primer punto —oposición entre la sustancia y el sí mismo— casi es inútil insistir, puesto que ya hemos mostrado en la condición del derecho privado cómo dicha oposición se producía necesariamente. La sustancia es justamente el contenido de la vida ética que escapa al sí misino y se le aparece progresivamente como una realidad cada vez más ajena, cada vez más objetivada. Lo que en principio fue vivido por la consciencia espiritual como su mundo inmediato, las costumbres, la vida familiar y social, el poder *de* la ciudad, ha pasado a ser ahora para el sí mismo insular y exclusivo algo distinto de él mismo, otro del que, sin embargo, no puede decir que es absolutamente otro. Por eso, la exigencia de volverse a encontrar en él está menos presente; y, como este contenido es la substancia del espíritu, el espíritu sólo puede pensarse como separado de él mismo, como extraño de él mismo. La oposición del sí mismo y e de la substancia contiene y resume todas las demás oposiciones que se presentarán y que serán sólo el desarrollo de aquélla. Así como cuando la autoconsciencia emerge de la vida universal, esta vida es para ella la misma y otra a la vez y la autoconsciencia no puede ser más que oponiéndose a esta vida y encontrándola en sí misma, así también la sustancia ética anterior ha pasado a ser para el sí mismo este otro que es lo mismo y que la citada sustancia debe volver a tomar en sí.[792] El carácter distintivo de esta fase del espíritu es precisamente que la sustancia haya devenido para el sí mismo un mundo extraño en el cual ella ya no se reconoce. «El mundo tiene entonces la determinación de ser una exterioridad, lo negativo de la autoconsciencia.»[793] No hay que olvidar, sin embargo, que estamos en el espíritu y que el contenido, que así se opone como mundo, no podría ser una cosa en sí, ni tampoco una naturaleza como en la dialéctica de la razón. Es solamente el espíritu *que es* por oposición al espíritu que *se sabe,* y es el mundo del sí mismo inmediato que, cuando se pone de esta manera en su exclusividad, ya no se encuentra a sí mismo: «pero una efectividad tal es también su

---

[791] *Phénoménologie,* II, p. 50 *(Fenomenología,* p. 287).

[792] Sobre la oposición entre la autoconsciencia y la vida universal, que se repite aquí como oposición entre la sustancia espiritual y el sí mismo, cf. en esta obra, III .parte, cap. I: «Autoconsciencia y vida».

[793] *Phénoménologie,* II, p. 50 *(Fenomenología,* p. 287).

inversión de forma inmediata, la pérdida de la esencia del sí mismo».[794] Por eso el ser ahí de este mundo es igualmente obra de la autoconsciencia «una obra en la cual ésta no se reconoce a sí misma».

En el mundo del derecho (privado) el contenido, reunido en la dominación del amo del mundo, aparece ante el sí mismo como un contenido contingente y absolutamente exterior. Dicho contenido, resultante de los elementos dislocados, de las individualidades singulares, no deja de negarse a sí mismo y de transformarse. Pero su devenir es precisamente el movimiento del sí mismo que, gracias a su alienación, acaba dando una consistencia y un orden a este contenido. Produce la sustancia espiritual como su obra, «pero esta efectividad exterior que el soberano del mundo del derecho toma en él no es sólo la esencia elemental que se presenta de un modo contingente al sí mismo, sino que es tara: bien su trabajo más bien negativo que positivo; adquiere su ser ahí por la propia alienación de la autoconsciencia, su renuncia a su esencia *[Entwesung]».*[795] Con ello llegamos al segundo punto, el proceso de la cultura por medio de la alienación. El sí mismo inmediato —insular—, la persona privada del derecho, que se cree en sí y para sí, descubre su propia indigencia; toma consciencia de una «miseria del mundo». Esta toma de consciencia parece resultar de la violencia de una dominación que se ejerce sobre ella; en realidad, es ella misma la que es este mundo y se destruye a sí misma. Pero entonces el sí mismo inmediato se despoja de su inmediatez, se cultiva, aliena su *derecho natural* para conquistar la sustancialidad. De este modo constituye la sustancia. Dicha sustancia, en su ser ahí, es la alienación misma, del sí mismo; en efecto, adquiere una consistencia y una permanencia gracias al movimiento del sí mismo que renuncia a su estado inmediato y pone la sustancia como sí mismo. «Sin embargo, esta actuación y este devenir mediante los cuales la sustancia se hace efectiva son el extrañamiento mismo de la personalidad, pues el sí mismo que vale en sí y para sí inmediatamente, es decir, sin extrañamiento, no tiene sustancia y es el juguete de esos tumultuosos elementos. Por tanto, *su* sustancia es su propia alienación *y* la alienación es la sustancia o las potencias espirituales que se ordenan en un mundo y se mantienen de este modo.»[796]

Así es como la sustancia se hace espíritu —en el doble movimiento del sí mismo hacia la esencia y de la esencia hacia el sí mismo—, es decir, unidad autoconsciente del sí mismo y de la esencia. Ello no obstante, por el hecho de este proceso de alienación, los dos términos siguen siendo recíprocamente ajenos, o, al menos, su verdadera unidad se pone *más allá de la presencia efectiva.* Esta unidad se da en la *fe.* «El espíritu es consciente de una efectividad objetiva, libre para sí. En contraste con esta consciencia se halla la unidad del sí mismo y de la esencia; frente a la consciencia efectiva está la consciencia pura.»[797] Así, pues, la consciencia que el espíritu tiene de él mismo es ahora *doble.* Por una parte, el espíritu se encuentra en un mundo objetivo, pero la exigencia de una unidad del sí mismo y de la esencia está siempre puesta, no realizada en *este* mundo donde el espíritu en el movimiento de la cultura continúa siendo ajeno a sí mismo; la unidad se da, por tanto, *más allá* de este mundo. La consciencia de la unidad es la *consciencia pura* y no la *consciencia real.* «La presencia tiene su oposición inmediatamente en su *más allá,* que es su pensamiento y su ser-pensado; inversamente, éste tiene su oposición en el *más acá,* que es su efectividad que se le ha hecho extraña.»[798]

---

[794] *Phénoménologie,* II. P. 49 *(Fenomenología,* p. 286).
[795] *Phénoménologie,* II, p. 50 *(Fenomenología,* p. 287).
[796] *Phénoménologie,* II. p. 51 *(Fenomenología,* p. 287).
[797] *Phénoménologie,* II. p. 51 *(Fenomenología,* p. 287).
[798] *Phénoménologie,* II, p. 51 *(Fenomenología,* pp. 287-288).

El citado dualismo es característico del espíritu extrañado de sí mismo; es el signo de la *consciencia desgraciada* del espíritu. Hemos evocado un texto de juventud de Hegel en el cual estudiaba el nacimiento y el desarrollo del cristianismo con motivo de la transformación del mundo antiguo. El individuo ya no se encuentra a gusto en ese mundo: «En esa situación el hombre debía huir del mundo para encontrar algo absoluto fuera de él.» Está fuera de sí mismo y dicha separación tiene como correlato una unidad, pero una unidad que no puede tener presencia, porque toda presencia es ahora exterioridad para el sí mismo. «El despotismo había arrojado de la tierra al espíritu del hombre, la pérdida de la libertad le había llevado a buscar la seguridad de su eternidad, su absoluto, en la divinidad; la desventura de la época le había impulsado a buscar y esperar su felicidad en el cielo. La objetividad de la divinidad estuvo unida a la esclavitud del hombre y a la corrupción de un proceso igual.»[799] Así, la *fe* aparece como la exigencia de una unión por encima de la separación vivida por la consciencia; dicha unión se opone a la realidad actual y la trasciende. A pesar de lo cual tiene para la consciencia un carácter *objetivo,* un carácter de exterioridad, precisamente porque es el envés del mundo de la cultura y una nueva forma de alienación. El término *objetividad,* empleado por Hegel en los *Escritos de juventud* con el sentido de *positividad,* anuncia ya una diferencia entre la consciencia desgraciada y esta fe. Hay una diferencia entre la *consciencia desgraciada,* que era aspiración subjetiva, nostalgia de una unidad no realizada, y la *consciencia de la fe,* que es consciencia de una objetividad, pero de una objetividad más allá de la presencia. Hegel distingue más precisamente la consciencia desgraciada *subjetiva* y esta fe *objetiva* del mundo de la cultura. En la consecuencia desgraciada, el contenido sólo es deseado por la consciencia; «en cambio, en la consciencia creyente, es el contenido esencialmente objetivo de la representación, que huye en general de la efectividad y es así sin la certeza de la autoconsciencia».[800] Sigue tratándose de la sustancia del espíritu, pero proyectada más allá de la presencia. La fe es una huida del mundo presente, pero aquélla se ha convertido en *otro mundo* que, para ser el mundo del más allá, no deja de ofrecer un carácter de exterioridad y de objetividad. Fe y cultura se oponen, pero ambas son formas de alienación del sí mismo. La certeza de la autoconsciencia, el sí mismo, se ha hecho extraño a sí tanto en un mundo como en otro. Desde sus *Meditaciones teológicas de juventud,* Hegel no ha dejado de reflexionar sobre la separación entre Dios y César introducida por el cristianismo en el mundo moderno. Cristo enseña que «su reino no es de este mundo». Exige «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». A partir de ese momento el hombre vivirá en un mundo desdoblado: el mundo de la acción, que es el de la ciudad terrestre, el del Estado, y el mundo de la fe, que es el de la ciudad de Dios. Pero estas dos ciudades se oponen radicalmente. La ciudad terrestre tiene una presencia efectiva para la consciencia; en cambio, su esencia está más allá de ella misma. La ciudad de Dios contiene, naturalmente, la esencia pensada del hombre, pero dicha esencia se halla cortada de la presencia real, no tiene efectividad, mientras que la otra era una efectividad sin pensamiento. La separación citada tuvo consecuencias considerables en la historia de la Humanidad. En los *Cursos de filosofía del espíritu* que preceden a la *Fenomenología,* Hegel muestra la importancia de este dualismo y la necesidad de superarlo. La distinción hecha por el hombre entre su «sí mismo efectivo» y su «sí mismo absoluto» es quizás un «mal menor».[801] «La religión —escribía entonces—, da al individuo la confianza, la creencia de que los acontecimientos del mundo se hallan conciliados con el espíritu», de que el curso de las cosas no es una necesidad

[799] Nohl, p. 227.
[800] *Phénoménologie,* II, p. 273 *(Fenomenología,* p. 444).
[801] EN francés en el texto de Hegel (ed. Lasson-Hoffmeister, XX, p. 268).

ciega. «La religión es la representación del espíritu, el sí mismo que no ha unificado su pura consciencia con su consciencia efectiva.»[802]

En la *Fenomenología* Hegel topa continuamente con ese dualismo que él quiere superar y que expresa el desgarramiento del espíritu, obligado a vivir en un mundo y a pensar en otro; pero lo presenta bajo aspectos diversos y distingue con más o menos inspiración la *consciencia desgraciada,* la *fe* y la *religión.* La fe que aquí tomamos en consideración ya no es la profundidad de la subjetividad cuyo dolor hemos visto a propósito de la consciencia desgraciada. Esta consciencia desgraciada era la autoconsciencia subjetiva que se encuentra en ciertos cristianos de la Edad Media. El más allá no ha pasado a ser todavía una esencia objetiva, un contenido solamente pensado que tiene tanta solidez y rigidez con respecto al sí mismo como el mundo presente. Al contrario, es este contenido de la representación —bajo esa forma objetiva— lo que presenta la fe del mundo de la cultura. En este mundo, que es el mundo moderno, en el cual la fe objetiva se enfrenta con la pura intelección —en la Reforma, en la Aufklärung—, el contenido de la fe es objetivo, es *en sí mismo* y se halla falto de la certeza de la autoconsciencia. Siendo una *huida* de la efectividad, dicha fe no deja de ofrecer los caracteres de la citada efectividad. «Así, pues, aquí no se trata de la autoconsciencia de la esencia absoluta tal como es en sí y para sí misma, no se trata de la religión, sino de la fe, en tanto que es la huida del mundo efectivo y, en consecuencia, no es en sí y para sí misma. Esta fuga del reino de la presencia implica inmediatamente en sí misma una doble dirección.»[803] Elevándose desde la consciencia efectiva, desde la consciencia del mundo presente hasta la pura consciencia, hasta la consciencia del pensamiento y de la esencia, el espíritu encuentra en esta pura consciencia una nueva dualidad o una forma nueva de alienación; encuentra tanto la *pura intelección*, que todo lo reduce al sí mismo, como la *pura esencia*, que es el pensamiento sin el movimiento de la intelección. La fe es sólo un elemento; el otro elemento es el concepto y la fe del mundo de la cultura se ofrece en su oposición al concepto. Dicha oposición se pondrá de manifiesto en la lucha de la Aufklärung contra la fe. Las sutiles distinciones introducidas por Hegel —consciencia desgraciada, fe, religión— no dejan de tener significación histórica. En el sentido en que va a ser estudiada, es decir, cerno un momento dialéctico en el curso de la *Fenomenología*, la Religión será la consciencia que el espíritu toma de sí mismo; pero, antes de este estadio, la Religión sólo aparece en algunos de sus aspectos, necesariamente parciales. La fe en tanto que es la consciencia que el hombre tiene de la esencia, más allá de la presencia, será el término opuesto a la autoconsciencia como pura intelección. El conflicto entre la Aufklärung y la fe, conflicto que probablemente tiene sus inicios en la Reforma y el Renacimiento, expresará un momento del devenir del espíritu. Pero la Religión, tomada en sí y para sí misma, tendrá un sentido diferente en su originalidad y en su integralidad, sentido que debe desvelar.[804]

A pesar de estas complicaciones, que hacen bastante enigmáticas las interpretaciones de la *Fenomenología,* el sentido general de la oposición entre la pura consciencia y la consciencia efectiva es claro por sí mismo. En el mundo ético —el primer mundo del espíritu— el espíritu era en él mismo su propia presencia. No tenía en absoluto la significación de una negación de la autoconsciencia. El espíritu fenecido tenía una presencia en la sangre de los parientes. El poder del gobierno era el sí mismo de todos. «Pero, aquí, lo que posee una presencia tiene el valor de una efectividad

---

[802] *Ibid*.. pp. 268.
[803] *Phénoménologie,* II, p. 54 *(Fenomenología,* p. 289). La dirección del en sí y la del para sí.
[804] Sobre la diferencia entre estos aspectos de la religión que se presentan antes de la religión como totalidad, forma del espíritu absoluto, *cf. Phénoménologie,* II. pp. 203 y ss.

solamente objetiva, con su propia consciencia más allá de sí mismo.» Nada tiene un espíritu fundado en sí mismo e inmanente, sino que todo está fuera de sí, en un espíritu extraño.[805] Así, pues, la totalidad de este mundo no es un espíritu único que reposa en sí mismo, sino que es ella misma extrañada de sí; la totalidad es extraña a sí misma como totalidad; de ahí la duplicidad de este mundo, los dos reinos que se reflejan y se oponen uno a otro como en un espejo, el mundo efectivo y el mundo de la fe. Cada cual existe sólo por mediación del otro, cada uno de ellos está alienado en el otro. Su verdad común es precisamente el sí mismo que se encuentra tanto en uno como en otro, en el uno con la forma del espíritu final de la cultura —la vanidad de todo contenido— y en el otro con la forma de la Aufklärung. «La Ilustración altera el orden doméstico que el espíritu implanta en el reino de la fe, introduciendo en él los instrumentos del mundo del más acá que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su consciencia pertenece igualmente a este mundo.»[806] El sí mismo en la cúspide de su cultura ha ganado la universalidad y lo ha reducido lodo a él mismo, ha denunciado la alienación que hace que el hombre transplante al más allá el mundo del más acá; por consiguiente, reduce los dos mundos a uno solo en el cual el espíritu, superando lodo extrañamiento de sí, deviene *libertad absoluta.*

I. *El mundo efectivo. La cultura.* El mundo espiritual es el mundo de la cultura *(Bildung)* y de la alienación *(Entäusserung* No es la primera vez que encontramos esas expresiones en la *Fenomenología.* El esclavo sólo se hace amo del amo, y sólo se eleva a la verdadera autoconsciencia que es en sí misma, a través del proceso de la cultura o de la formación del ser en sí. Es justamente en el trabajo donde la consciencia esclava consigue exteriorizarse; dando forma a las cosas se forma a sí misma, renuncia a su sí mismo natural, esclavo del deseo y del ser ahí vital y de este modo gana su verdadero sí mismo. El sí mismo humano emerge del ser de la vida cuando de esta manera llega a dominar «la potencia universal y la esencia objetiva en su totalidad».[807] Ahora la esencia objetiva deja de ser el ser en sí de la vida para convertirse en ser de la *sustancia espiritual.* Esta sustancia, como en sí todavía abstracto, es justamente lo que la consciencia gana y domina por medio de su cultura. En el desarrollo de la autoconsciencia se trataba para el sí mismo humano de elevarse por encima del ser universal de la vida, manifestarse como la verdad de dicho ser comunicándole la *forma* de la autoconsciencia y *lomando* de él su ser en sí. En el desarrollo aquí considerado se trata de la dominación de la sustancia social por el sí mismo. El movimiento dialéctico es el mismo. «Así, pues, aquello por medio de lo cual el individuo tiene ahora valor objetivo y efectividad es la cultura.»[808] Gracias a la cultura, la sustancia solamente pensada, el en sí abstracto, se convierte en una realidad efectiva, como el ser en sí de las cosas debe su sentido al trabajo del hombre; y, recíprocamente, la individualidad determinada se eleva a la esencialidad de la misma manera que en el trabajo y en el servicio la consciencia empírica del esclavo pasa a ser una consciencia universal. Tampoco es la primera vez que topamos con el término alienación en la *Fenomenología.* Gracias, en particular, a la alienación de su pura objetividad, la consciencia desgraciada se eleva a la universalidad de la razón. Pero los términos de *cultura* y *alienación* tienen un significado muy parecido. El individuo determinado se cultiva y se forma en la esencialidad por medio de la alienación de su ser natural. Más precisamente se puede decir que, para Hegel, la

[805] *Phénoménologie.* II, p. 52 *(Fenomenología,* p. 288).
[806] *Phénoménologie,* II, p. 53 *(Fenomenología,* pp. 288-289).
[807] *Phénoménologie,* I. p. 166. Cf. en la presente obra, III parte. cap. I.
[808] *Phénoménologie,* II, p. 55 *(Fenomenología,* p. 290).

cultura del sí mismo sólo es concebible a partir de la alienación[809] o del extrañamiento.[810] Cultivarse no es desarrollarse armoniosamente como en un crecimiento orgánico, sino oponerse a sí mismo, encontrarse a través de un desgarramiento y de una reparación. El momento del desgarramiento y de la mediación es característico del concepto hegeliano de cultura y permite precisar la originalidad de la pedagogía (en el sentido más amplio del término) hegeliana si se la compara con la pedagogía racionalista y humanista (la de los defensores de la Ilustración o de un cierto humanismo clásico).[811] Por lo demás, Hegel concibió así la noción de cultura desde sus primeros escritos de juventud. La vida se desarrolla únicamente oponiéndose a sí misma; parte de la unidad ingenua (en el sentido de Schiller) y solo se encuentra a sí misma tras un momento de separación y de oposición. Este movimiento circular, esta persecución de ella misma que es la vida del sí mismo aparece como fundamento del esquema dialéctico hegeliano. El primer momento es siempre el momento de la inmediatez, de la naturaleza, que es necesario negar. En esta inmediatez el sí mismo está en realidad fuera de sí mismo, es, pero debe convertirse en lo que es y para eso debe oponerse a sí mismo; sólo gracias a esta oposición, a la alienación que representa la cultura, el sí mismo puede reconquistar su universalidad. «La vida —escribía Hegel en los *Estudios teológicos de juventud*—, a partir de la unidad no desarrollada desde el principio, ha recorrido a través de la cultura el círculo que la conduce a una unidad completa.»[812]

Así, pues, la cultura tiene ahora una significación muy general. Resulta de una alienación del ser natural. El individuo renuncia a su derecho natural, a su sí mismo inmediato, que en el estado de derecho solamente era reconocido como tal. «Por tanto, esta igualdad con todos no es la igualdad del derecho, no es el ser reconocido y el valor inmediato de la autoconsciencia que sólo afecta al hecho de que ella es; pero tiene validez por el hecho de que, a través de la mediación que es el extrañamiento, se ha puesto en consonancia con lo universal. La universalidad sin espíritu del derecho acoge en sí cualquier modalidad del carácter como del ser ahí y las justifica a todas de la misma forma. La universalidad que aquí vale es la universalidad que ha devenido, y por esto es efectiva.»[813] En la pedagogía de la Ilustración el individuo se eleva aja razón gracias a un continuo progreso, siguiendo una marcha lineal; en la pedagogía humanista hay como un desarrollo espontáneo y armonioso de todas las fuerzas de la Naturaleza. En la cultura hegeliana hay un momento en que el sí mismo se hace no igual a sí mismo, se niega él mismo para conquistar su universalidad. Tal es la *alienación* o el extrañamiento.[814]

El primer momento de este devenir del sí mismo gracias a la cultura es la formación del *hombre honrado*, la educación de la individualidad que extraña su

---

[809] En la versión castellana de la *Fenomenología del Espíritu, W.* ROCES ha traducido *«Entfrentdung»* por «extrañamiento» y *«Entäusserung»* por «enajenación». Cf. *Fenomenología del Espíritu,* ed. cit., nota del traductor, p. 3. *(N. del T.)*

[810] El término *extrañamiento (Entfremdung)* dice más que el de *alienación (Entäusserung),* no sólo implica que el sí mismo natural renuncia a sí, se aliena, sino también que *se extraña* de sí mismo. Para hablar de la oposición básica entre el bien y el mal, Hegel utiliza siempre el término extrañamiento.

[811] Sobre el concepto de cultura en Hegel, cf. el estudio de W. Moog, *Der Bildungsbegrijf Hegel.* en «Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19 bis 23», abril de 1933, en Roma (J. C. B. Mohr, 1934).

[812] NOHL, *op. cit.,* p. 378.

[813] *Phénoménologie,* II. p. 55 *(Fenomenología,* p. 290).

[814] Así es como se caracteriza la vida en general en los *Escritos de juventud:* sólo es *desarrollo* siendo *oposición.* Cada «etapa de su desarrollo es una separación necesaria para conquistar para sí toda la riqueza de la vida». Cultivarse es extrañarse de sí mismo, perderse para volverse a encontrar. La cultura —en el sentido pedagógico— también supone, por tanto, la *oposición.*

naturaleza inmediata. Por consiguiente, la sustancia de la individualidad, su verdadera naturaleza originaria, lo que ella es en sí y debe devenir para ella misma, es precisamente la alienación del sí mismo natural. «Esta alienación de su ser natural es, por tanto, fin y ser ahí del individuo; es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la efectividad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad.»[815] Hegel recoge ahora los conceptos que habíamos encontrado a propósito de la individualidad determinada (reino animal espiritual) y les da el significado que les conviene en este mundo del espíritu. En efecto, el sí mismo se sabe como sí mismo singular, pero su realidad, en este mundo espiritual, sólo consiste en su universalidad. Ya no se encuentra a él mismo como *este* sí mismo, sino como aquello que ha absorbido la sustancia universal. «Esta pretensión de individualidad no es sino el ser ahí considerado que no llega a estabilidad alguna en este mundo en el cual solamente lo que renuncia a sí mismo y, por lo tanto, solamente lo que es universal, conquista la efectividad.» La diferencia de los individuos se reduce a una desigualdad en la *energía del querer*, pero el fin y el contenido de la voluntad son tomados de la sustancia. Esto no quiere decir —como veremos en seguida con más detenimiento— que no haya una especie de *voluntad de poder* del sí mismo para apoderarse de la sustancia, para conquistarla para sí realizando cada vez con más eficacia la alienación del ser natural, pero el mundo al que se llega de esta manera es un mundo en el cual el sí mismo se ha formado en la universalidad. Esta cultura, que es negación del sí mismo natural y que resulta tal que en su punto superior de refinamiento, en una sociedad como la del siglo XVII francés, el «yo se hace odiable» o cobra un significado verdaderamente universal, mientras que, por otra parte, lo universal se realiza en las individualidades concretas, representa tanto la cultura en el saber como la cultura social. Hegel cita casi literalmente la frase de Bacon, *«Knowledge is power»:* «Cuanto más cultura tiene la individualidad, mayor es su efectividad y su poder.»[816] Pero, por otra parte, utilizando la reciente traducción que Goethe había hecho del *Hevea de Ramean*, insiste sobre el desprecio que en semejante mundo se tiene hacia quien *ha* conservado en sí la *especificidad de una naturaleza* y no se ha cultivado. «Especie. Dícese de personas en las cuales no se encuentra calidad, ni mérito», afirma justamente el diccionario de Littré. «Esas *especies* —decía Diderot— os hacen villanías y os exponen al resentimiento de las *personas honradas.»*[817]

Así, pues, la cultura del sí mismo es propiamente la alienación de su sí mismo natural, su educación en lo universal. Pero esta alienación es, al mismo tiempo, un extrañamiento. El sí mismo deja de encontrarse en él mismo; al hacerse universal *se ha extrañado de sí.* Lo que cada vez más faltará en este mundo es la coincidencia del sí mismo consigo mismo, coincidencia que era esencial en el primer mundo del espíritu. Y esto es lo que justificará, en el siglo XVIII, el deseo de un retorno a la naturaleza o al menos a lo natural, preconizado por Rousseau.[818]

Ello no obstante, el primer momento que acabamos de tomar en consideración no es más que un aspecto de la alienación. Al mismo tiempo que el sí mismo se hace sustancial o universal, la sustancia se realiza concretamente. La alienación del sí misino es su alienación en la sustancia; la organización política y social es, por tanto, el producto de esta alienación del sí mismo. No hay duda —y ahí radica el carácter mismo

---

[815] *Phénoménologie,* II. p. 55 *(Fenomenología,* p. 290).

[816] *Phénoménologie,* II, p. 56 *(Fenomenología*, p. 290). Es notable que Hegel utilice la expresión de poder. Se trata de una voluntad de poder que anima al sí mismo en este mundo real.

[817] DIDEROT. ed. Assezat de *Le neveu de Rameau,* p. 45). Es sabido que el texto de Diderot, conocido en Alemania por la traducción de Goethe, era ignorado entonces en Francia.

[818] Las alusiones precisas a la cultura francesa del siglo XVII y XVIII, a la crítica de dicha cultura por Diderot y Rousseau, son muy claras en este texto de la *Fenomenología.*

de este mundo— la organización de la sustancia le aparece al sí mismo individual como si fuese una efectividad extraña; pero en realidad es su obra, el otro aspecto de la cultura entendida en el sentido más general del término. «Lo que aquí se manifiesta como el fin del individuo bajo cuyo imperio entra la sustancia, que así deviene suprimida, es precisamente lo mismo que la actualización de esta sustancia, puesto que la fuerza del individuo consiste en el hecho de adecuarse a la sustancia, es decir, de alienar su sí mismo y, por tanto, ponerse como la sustancia objetiva en el elemento del ser.»[819] Seguiremos insistiendo sobre la voluntad de poder que parece manifestarse aquí, en el esfuerzo del sí mismo por ce quistar la sustancia. Ambición, pasión de poder político y de riqueza serán algo así como los motores de esta alienación del sí mismo que se hace sustancial y anima al mismo tiempo la sustancia de su propia vida.

El término alienación se encontraba ya en pensadores políticos como Hobbes, Locke y Rousseau, que, en forma diversa y opuesta, se plantearon el problema de la alienación del sí mismo natural. En efecto, si partimos del *estado de derecho* en su forma más general, tal como lo ve Hegel, es decir, como afirmación inmediata del derecho natural, tendremos que preguntarnos por qué la persona renuncia a todos sus derechos o a algunos de ellos, siendo dicha renuncia una condición de la vida social. Recordemos la fórmula rousseauniana que define el pacto social: «Todas das estas cláusulas se reducen a una sola. A saber: la alienad, total de cada asociado con todos sus derechos en toda la comunidad.»[820] Para Hobbes, la alienación de los derechos individuales no se hacía a favor de la comunidad sino a favor del soberano. Además, Hobbes sólo conocía individuos. La prueba de que Hegel pensó explícitamente en esta alienación para constituir la comunidad la tenemos en los textos de la *filosofía del espíritu* anteriores a la *Fenomenología.* En esos textos Hegel estudia la realización de la sustancia social mediante la «cultura del individuo» y cita la teoría del *Contrato social:* «Nos representamos —dice— la constitución de la voluntad general como si todos los ciudadanos se juntaran, deliberaran y la pluralidad de voces formase la voluntad general.»[821] Pero bajo esta forma metafórica se concibe un movimiento necesario, el movimiento por medio del cual el individuo se eleva a lo universal «gracias a la negación de sí mismo». La alienación no aparece en la historia tan simplemente; la voluntad general se da primero en el individuo como lo que le es extraño, lo que es otro. Esta voluntad general es el en sí del individuo y lo que él ha de devenir. Así, pues, no puede ser un contrato, ni siquiera tácito, lo que constituye como tal la voluntad general. Pero «el todo es anterior a las partes», como había dicho ya Aristóteles,[822] y la sustancia social aparece al sí mismo como una realidad extraña que debe ganar alienándose él mismo. «La voluntad general tiene que constituirse primero a partir de la voluntad de los individuos y tiene que constituirse en tanto que general, de manera que la voluntad individual parece ser el principio y el elemento. Pero, por el contrario, la voluntad general es justamente el término primero y la esencia.» La voluntad general es «el en sí de los individuos», su sustancia, pero este en sí se les aparece como extraño, como lo que deben devenir por medio de la cultura. Así, por ejemplo, el hijo ve en sus padres su en sí, que le parece externo a él. Esta separación de lo universal y del sí mismo es característica del desarrollo del espíritu, exige seguir el movimiento gracias al cual el en sí, la sustancia, que primero no es más que un concepto inmediato, se realiza por el

---

[819] *Phénoménologie,* II. p. 57 *(Fenomenología, p.* 291).

[820] *Contrat social,* ed. Beaulovon, F. Rieder, 1922. p. 139.

[821] HEGEL. *Werke,* ed. Lasson-Holffmeister, XX, p. 245. Los términos empleados por Hegel en la *Filosofía del espíritu* de 1805-1806 *(Entäusserung, Büdung)* son los mismos que los empleados en la *Fenomenología.*

[822] En el margen del *Curso de 1805-1806 (ibid.,* p. 245) Hegel anota: «Aristóteles: “El Todo es, por naturaleza, anterior a las partes.”»

desarrollo de la autoconsciencia, su cultura y su alienación, y gracias al cual, inversamente, este sí mismo se da una realidad sustancial. La sustancia se hace sujeto cuando el sujeto se hace sustancia.

Ya en el primer mundo del espíritu, el mundo ético, se planteaba el mismo problema. Sin embargo, todavía no implicaba la necesidad de la alienación. La sustancia — como esencia universal y como fin— se realizaba por medio de la acción ética, acción que por otra parte promovía al sí mismo a una sustancialidad. Pues bien, es precisamente la acción la que en su desarrollo ha desarticulado el mundo inmediato y ha puesto inmediatamente la unidad del sí mismo y de la sustancia, ha hecho emerger al sí mismo como la única realidad auténtica. Se trata ahora de lo que Hegel llama *juicio* y luego *razonamiento* de la autoconsciencia, que se encargarán de actualizar la alienación, infundir la vida a la sustancia del espíritu y cultivar el sí mismo hasta la esencialidad. Los términos *concepto, juicio y razonamiento* deben ser entendidos, naturalmente, en un sentido específicamente hegeliano; se trata de la traducción lógica de un proceso concreto tanto como de una ilustración concreta de un movimiento lógico. El concepto corresponde a la posición de términos inmediatos, el juicio expresa la relación de la autoconsciencia con dichos términos, y, finalmente, el razonamiento es el movimiento mediador, el único que anima realmente los momentos y les saca fuera de su inmediatez. El mundo espiritual en el que estamos es el mundo del extrañamiento, el mundo en el cual cada momento es extraño para él mismo. En efecto, el sí mismo no se encuentra nunca a él mismo en este mundo; es solamente la negatividad interna que anima los momentos y constituye su incesante devenir-otro. «El sí mismo es consciente de ser efectivo solamente como sí mismo suprimido.» Por tanto, nunca coincide consigo mismo, ni con uno cualquiera de sus objetos. Cada término es, como sí mismo, exterior a sí mismo; envía a otro término que él no tiene en sí mismo, sino que lo supone al mismo tiempo que lo pone. Esta exterioridad y esta *relatividad* de los momentos es precisamente lo que constituye el mundo espiritual. «No hay ningún espíritu fundado en sí mismo, sino que todo está fuera de sí en un espíritu extraño.»[823] De la misma manera que, en la *Lógica,* a las categorías inmediatas del Ser suceden las categorías reflexivas de la Esencia, la relatividad universal, en cuyo seno nada es ya inmediato, sino que todo envía a otro y cobra su sentido gracias a este otro, así también al mundo del espíritu - naturaleza, que coincide consigo mismo, sucede el mundo espiritual de la cultura, donde el sí mismo está siempre fuera de sí... Ello no obstante, los momentos que así se presuponen recíprocamente, conservan una fijeza y una rigidez que, precisamente, les impide pasar de forma inmediata a su contrario. El pensamiento fija esta oposición de la manera más general posible en la de lo *bueno y* lo *malo,* términos que no pueden coincidir uno con otro en ningún nivel; no hay que entender aún esta distinción en el sentido del *Bien y* del *Mal* moral, sino que, como dice Hegel, «de la manera más general posible» expresan solamente, en la pura consciencia, la imposibilidad que un momento tiene de devenir otro, la necesidad de una separación radical, de un dualismo insuperable. Sin embargo, nosotros, que entendemos el proceso como filósofos, sabemos que este «ser ahí fijo y sólido tiene como alma el tránsito a lo opuesto, que el extrañamiento es la vida y el sostén de todo».[824] Este mundo espiritual es en su integridad el mundo del extrañamiento; su vida y su desarrollo consisten, por lo tanto, únicamente en el movimiento por medio del cual un momento deviene otro, le da su consistencia y, a la inversa, la recibe de él. Así, lo que para la consciencia comprometida en la experiencia se fija como bueno, será malo, e inversamente. La *consciencia noble* se revelará como *consciencia baja* (o vil) y la *consciencia vil* como

---

[823] *Phénoménologie,* II, p. 57 *(Fenomenología,* p. 291).
[824] *Phénoménologie,* II, p. 58 *(Fenomenología,* p. 292).

consciencia noble. Al término de esta vertiginosa dialéctica cuya alma oculta es el sí mismo que trata de encontrarse a él mismo más allá de su extrañamiento, «se producirá el extrañamiento del extrañamiento y, de este modo, el todo volverá a tomarse a sí mismo en su propio concepto»,[825] el sí mismo volverá a sí en el desgarramiento absoluto. Debemos seguir ahora esta dialéctica que va desde los conceptos inmediatos hasta el razonamiento pasando por el juicio de la autoconsciencia, dialéctica que conducirá, en el seno de la mediación, al nuevo descubrimiento del propio sí mismo. Así como en la *Lógica* al mundo reflexivo de la esencia sucederá el concepto, es decir, el sí mismo en su desarrollo autónomo, a la necesidad la libertad, así también, el fin del mundo de la cultura será la emergencia de un sí mismo libre en tanto que universal. A la dialéctica de la consciencia noble y de la consciencia vil sucederá la dialéctica de la Revolución Francesa.

Hegel consideró los momentos de la sustancia como son inmediatamente en ellos mismos (el concepto), luego como son para la autoconsciencia (el juicio) y, finalmente, como lo que devienen por medió de la alienación del si minino (el razonamiento o el silogismo).

1. *Los momentos de la sustancia en ellos mismos.* La dialéctica de Hegel sobre los momentos de la sustancia se reproduce siempre del mismo modo y, por lo tanto, resulta bastante fácil de captar en *in abstracto.* Primero, la substancia es *en sí,* es el ser *igual a sí mismo,* pero en tanto que tal es la abstracción de su alteridad, lo contrario de ella misma y, por consiguiente, el *ser para otro,* o la *desigualdad consigo misma.* Finalmente, en esta alteridad, es su retorno a sí misma, su devenir para sí.[826] Ser-en-sí, ser para-otro, ser-para-sí constituyen los momentos de la substancia que, como totalidad, es el ser-en-y-para-sí. Dicha dialéctica se encuentra, según Hegel, en los elementos naturales: aire, agua, fuego y tierra, «El aire es la esencia permanente, puramente universal y transparente; en cambio, el agua es la esencia siempre ofrecida y sacrificada; el fuego es su unidad animadora, que siempre disuelve su oposición al tiempo que escinde en esta oposición su simplicidad; finalmente, la tierra es el sólido nudo de esta organización y el sujeto de las esencias como de su proceso, su origen y su retorno.»[827] Independientemente de la opinión que se tenga sobre esta imagen, que indica la aplicación de la dialéctica que Hegel ha querido dar a la filosofía de la naturaleza de Schelling, su pensamiento no es difícil de captar: expresa la imposibilidad de poner la *identidad abstracta* sin la *alteridad.* La identidad del en sí es precisamente una abstracción y, porque es una abstracción, es lo contrario de ella misma, es para otro. Como sabemos ya, esta negatividad en la positividad viene a ser característica de su esquema dialéctico, la intuición que ha servido de punto de partida.[828]

Ahora los momentos de la sustancia espiritual, de los cuales eran prefiguraciones los elementos de la naturaleza, son el en sí primitivo, el bien, el devenir para sí de esta esencia por su negación, la esencia negada o el mal; el sujeto de la oposición, que divide siempre la sustancia en términos opuestos o los vuelve a unificar, es la autoconsciencia. «En la primera esencia es consciente de sí como del ser-en-sí, mientras que en la segunda posee el devenir del ser-para-sí en virtud del sacrificio de lo universal. Pero el

---

[825] *Phénoménologie,* II, p. 58 *(Fenomenología,* p. 292).

[826] Esta dialéctica se repite constantemente en el hegelianismo; corresponde a los tres momentos del concepto: lo *universal,* lo *particular,* lo *singular.* La igualdad consigo *excluye* la alteridad, lo que equivale a decir que la supone y que no es realmente igual a sí misma. Toda posición solo lo es en cuanto negación de la negación y. por consiguiente, retorno al *en sí en* el *para sí.*

[827] *Phénoménologie,* II, p. 58 *(Fenomenología,* p. 292). Esta comparación de Hegel entre las «masas espirituales» *y* los «elementos naturales» parece bastante extraña para un moderno. Pero durante el periodo de Jena, Hegel intentó hallar su propia dialéctica en la filosofía de la naturaleza de Schelling.

[828] *Cf.* sobre este punto, la III parte. Introducción, de la presente obra.

espíritu mismo es el ser-en-sí-y-para-sí del todo; el todo se escinde en la sustancia como permanente y en la sustancia sacrificándose ella misma, y, asimismo, la recobra de nuevo en su unidad, tanto como la llama devoradora que la consume cuanto como figura permanente de esta misma sustancia.»[829] La vida de, la sustancia es la vida del espíritu que se divide en el interior de sí mismo, se separa de sí y a través de esta separación vuelve a encontrarse él mismo. Los momentos considerados en esta etapa, el en sí universal, el devenir del ser para sí, corresponden a lo que, en el mundo ético, eran la comunidad, la simple voluntad de todos, y la familia, la individualización en los «penates»; pero dichos momentos no tienen ya la unidad interna o la inmediatez que entonces tenían y su carácter de ser extraños a sí mismos debe manifestarse.

Para la *pura consciencia,* estos momentos son la esencia abstracta del Bien y del Mal, lo positivo del en-sí y lo negativo del en-sí negado. En la primera esencia, los individuos encuentran su fundamento universal, en la segunda encuentran «su incesante retorno a ellos mismos»,[830] la permanencia de su devenir para sí. Pero dichos momentos son, al mismo tiempo, objetives para la autoconsciencia; se presentan, por tanto, en una forma real, el primero como el *poder del Estado y* el segundo como la *riqueza.* Mientras que, en el mundo ético, la comunidad era inmediatamente la voluntad de todos y el sí mismo no se separaba de esta voluntad idéntica a una naturaleza, en el mundo del espíritu que se ha hecho extraño a sí mismo, la citada comunidad aparece como una realidad externa a la consciencia singular, un poder del Estado objetivo para la autoconsciencia del que ella distingue su puro pensamiento del Bien. Igualmente, la singularidad familiar se ha transformado en el devenir-otro del en *sí* como riqueza. No hay duda de que este tránsito de la familia (γένος) a la riqueza halla su justificación en la transición a través del momento del derecho y de la propiedad que ya hemos señalado. En lo sucesivo, los dos términos que se oponen ya no son dos géneros como la comunidad y la familia, sino lo universal y lo singular. Poder del Estado y riqueza, que expresan la sustancia como ser-en-sí objetivo y ser-para-otro objetivo, experimentan la misma dialéctica que hemos visto para la sustancia en general: el poder del Estado es la obra universal —la cosa misma absoluta— en cuyo seno los individuos hallan expresada su universalidad; es «esta obra de todos y de cada uno» que hemos definido como la *Cosa* al nivel del espíritu, pero en esta obra desaparece el hecho de que también debe su origen a la operación de los individuos. Se trata, sin embargo, de una abstracción y, por eso, la simple sustancia etérea de la vida de los individuos sólo es tal si se manifiesta, deviene para otro y se expresa en la individualización de la vida económica en general, de la riqueza o de los recursos de la nación. «Esta simple sustancia etérea de su vida es, por la determinación de su inalterable igualdad consigo misma, ser, y por tanto, ser-para-otro. En consecuencia, es en sí inmediatamente lo opuesto a ella misma, la riqueza.»[831] Por su parte, la riqueza, aunque sea el incesante devenir-otro, la perpetua mediación, no por ello deja de ser una esencia universal. Pero dicha universalidad resulta de algo así corno una astucia: «Cada entidad singular cree obrar, en el interior de este momento, con vistas a su interés egoísta; en efecto, es el momento en que se da la consciencia de ser para sí y, por tanto, no lo toma como algo espiritual; pero, considerado solamente desdé el exterior, este momento se muestra de tal manera que, en su goce, cada cual da a gozar a todos y, en su trabajo, cada uno

---

[829] *Phénoménologie,* II, pp, 58-59 *(Fenomenología,* p. 292).
[830] *Phénoménologie,* II. p. 60 *(Fenomenología.* p. 293).
[831] *Phénoménologie,* II, p. 60 *(Fenomenología,* p. 293). Para entender bien esta dialéctica de Hegel hay que distinguir con él los momentos de la sustancia para la *pura consciencia:* el Bien, el Mal. su separación y su unidad; *y* estos momentos para la *consciencia efectiva:* el poder del Estado, la riqueza. La separación entre la *pura consciencia y* la *consciencia efectiva* es lo que caracteriza el mundo de la *alienación.*

trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él. Su ser para sí es, por' consiguiente, en sí universal, y el interés egoísta es solamente algo supuesto que no puede llegar a hacer efectivo lo que supone, es decir, hacer algo que no redunde en beneficio de todos.»[832]

Así, pues, poder del Estado y riqueza son las esencias objetivas de este mundo, con las cuales se enfrenta la autoconsciencia, que, como pura consciencia, encierra en sí la esencia en tanto que esencia, en la forma ideal de oposición del Bien y del Mal. El poder del Estado es lo universal de los individuos, la ley estable que contrasta con la inestabilidad del ser singular. Y, por otra parte, es el gobierno y la dirección que coordinan los movimientos singulares de la operación universal. En el poder del Estado se expresa el origen común de las voluntades individuales al mismo tiempo que su obra común. En cambio, la riqueza, la vida económica de todo el pueblo, es también una esencia universal, pero no lo es directamente como el poder del Estado, sino indirectamente, como consecuencia de un juego de mediaciones. Si se toma en consideración la totalidad de la vida económica de un pueblo, se descubre una armonía oculta que resulta de la interacción del trabajo y del goce individual de lodos los miembros del pueblo. Hegel había insistido particularmente sobre la dialéctica de la riqueza en las *Filosofías del espíritu de Jena.* Acababa de leer la traducción alemana del libro de Adam Smith[833] sobre *La riqueza de las ilaciones* y había visto en él una ilustración de su propia dialéctica.[834] Desde el punto de vista de su ser-para-sí, la riqueza corresponde a su devenir para sí. Cada cual trabaja para él mismo, goza para él mismo. Tal es el momento de la multiplicidad en la unidad de la sustancia, pero su trabajo, gracias a la división del mismo, sirve a la colectividad, no es más que un fragmento del trabajo total. El individuo se imagina que está asegurando su propia vida singular; su intención consciente no alcanza «la Cosa misma». Ello, no obstante, su goce es lo que condiciona el trabajo de los otros y asegura a este trabajo una posible salida. El individuo, como productor o como consumidor, es víctima de una ilusión cuando erige como fin universal lo que sólo es su propio fin; realiza sin saberlo la vida del todo, entendida como lo que se diversifica en la multiplicidad de vidas individuales. Justamente por eso, Hegel insiste sobre el carácter de permanencia y universalidad que posee el momento de la mediación en la sustancia. «Esta absoluta disolución de la esencia es permanente a su vez.»[835] Poder del Estado y riqueza corresponden a lo que Hegel denominará, en su última *Filosofía del Derecho,* el *Estado* y la *Sociedad civil* (o burguesa; *die burgerliche Gesellschaft).* En el mundo antiguo, comunidad y familia se correspondían como dos reflejos de la misma sustancia; la oposición moderna es, en cambio, la que existe entre el Estado, como voluntad general en la cual el individuo es directamente universal, y la sociedad burguesa, en la cual el individuo sólo realiza lo universal indirectamente. La importancia de esta sociedad burguesa, de este mundo económico —que, por así decirlo, ha sustituido a la naturaleza, y de la cual depende ahora el individuo como de otra naturaleza—, fue percibida por Hegel en los años de

---

[832] *Phénoménologie,* II. p. 61 *(Fenomenología,* pp. 293-294).

[833] Sobre la posible influencia de A. Smith en la obra del joven Hegel puede verse, además de G. LUKACS, *El joven Hegel,* ed. cit., los siguientes estudios (que, por lo general, polemizan con las tesis de Lukács al respecto): P. CHAMLEY, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel,* París, 1963; P CHAMLEY, *Notes de lecture relatives á Smith, Steuart et Hegel,* París, 1967; P. SALVUCCI, *Hegel e Smith, en* «Il corpo». I (1966), n. 3. *(N. del T.)*

[834] *Filosofía del espíritu* de 1803-1804. ed. Lasson-Hoffmeister, XX, p. 239. Hegel cita el libro de Adam Smith titulado *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) según la traducción alemana de Garve (Breslau, 1794-1796).

[835] *Phénoménologie,* II, p. 59 *(Fenomenología,* p. 292).

Jena.[836]

2. *Los momentos para la autoconsciencia. El juicio.* ¿Cómo va a comportarse la autoconsciencia con respecto a estas esencias objetivas que son el *poder del Estado* y la *riqueza?* Sabemos que la autoconsciencia no se confunde con estas últimas, sino que se distingue de ellas en tanto que pura consciencia (del Bien y del Mal), puesto que la distinción entre el sí mismo y la efectividad es característica del mundo de la alienación en que nos encontramos. Ahora bien, la autoconsciencia es igualmente «la relación de su pura consciencia con su consciencia efectiva, de la entidad pensada con la esencia objetiva; es esencialmente el juicio».[837] En efecto, el individuo se sabe libre respecto del poder y de la riqueza, cree poder elegir entre lo uno y lo otro, o incluso cree que puede abstenerse de elegir lo uno o lo otro; tiene la esencia en él mismo como puro pensamiento del Bien y del Mal, pero debe juzgar, es decir, vincular su pensamiento a la realidad efectiva que le es presentada; se concibe entonces la posibilidad de dos juicios: el que hace del poder del Estado el bien, porque es el en sí de los individuos, y de la riqueza el mal o la nada, porque es solamente el devenir-otro, el momento del ser para sí; y, a la inversa, el que erige a la riqueza en Bien, porque expresa la autoconsciencia en su ser para sí, y al poder en Mal, porque en dicho poder «la autoconsciencia halla más bien la operación negada como operación singular y sometida a la obediencia».[838] En una y otra hipótesis es la autoconsciencia quien se erige en juez y eleva a las e encías por encuna de lo que son inmediatamente (inmediatamente el poder del Estado es la igualdad consigo mismo, el en sí o el bien *in abstracto,* así como la riqueza es la perpetua desigualdad o el ser para sí); las hace lo que son en sí. Y lo que ahora cuenta ya no es la determinación inmediata de estas esencias (su igualdad o su desigualdad en sí misma), sino su determinación mediata, su igualdad o su desigualdad con la autoconsciencia. De todas formas, la autoconsciencia tiene en ella los dos momentos del ser en sí y del ser para sí mismo y, por tanto, se relaciona de dos maneras opuestas con dichas esencias; su carácter de ser extrañas a sí mismas empieza a manifestarse, porque poco a poco van apareciendo como lo contrario de lo que eran al principio. Hemos intentado seguir con la mayor proximidad posible los desarrollos por medio de los cuales Hegel pasa de las determinaciones inmediatas del poder del Estado y de la riqueza a sus determinaciones mediatas gracias al juicio de la autoconsciencia. No hay que dejar de señalar que siendo la autoconsciencia en sí y para sí como esencia, realiza absolutamente estos momentos. «Al mismo tiempo, lo que es bueno y malo para ella es bueno y malo en sí, porque ella es el médium en que los momentos del ser en sí y del ser para ella son idénticos; la autoconsciencia es el espíritu efectivo de las esencias objetivas, y el juicio la demostración de su poder en ellas, poder que las hace ser lo que son en sí.»[839] De esta manera aparecen claramente dos posibles concepciones del poder del Estado y de la riqueza, y estas dos concepciones no dejan de tener significación concreta.

En un primer sistema el individuo realiza su esencia en la unidad común que regula y coordina la vida de todo el pueblo; en 3a ley universal y en la dirección del gobierno descubre lo que constituye el alma de su operación, lo *que* le permite actualizarse completamente y le da su sentido. Por el contrario, en la riqueza, el

---

[836] HEGEL, *Werke,* ed. Lasson-Hoffmeister, XX, pp. 231 y ss. Los textos de Hegel sobre el mundo económico, la acumulación de riquezas, la oposición entre la riqueza y la pobreza en el mundo moderno, la nueva naturaleza que constituye la sociedad civil (o burguesa), «movimientos ciegos de los que el individuo depende», resultan muy notables si se tiene en cuenta la fecha en que fueron redactados (1805-1806).

[837] *Phénoménologie,* II, p- 61 *(Fenomenología,* p. 294).

[838] *Phénoménologie,* II, p. 62 *(Fenomenología,* p. 295).

[839] *Phénoménologie,* II, p. 62 *(Fenomenología,* pp. 294-295).

individuo sólo obtiene la consciencia efímera y el goce de sí mismo como singularidad en tanto que para sí. En este sistema el Bien es la unidad del todo, la participación en la vida política, y la riqueza es solamente lo que separa a los individuos, lo que Jes opone entre sí, lo que hay que superar para existir esencialmente.

En el otro sistema —que corresponde a una forma de pensamiento individualista muy en boga en el siglo XVIII— el poder es el mal, y justamente por ello hay que reducir al mínimo esa fuerza opresiva ante la cual el individuo se ve obligado a plegarse. Por el contrario, el verdadero Bien es la riqueza, que permite a cada cual elevarse hasta la autoconsciencia. Esta individualización de la esencia, bien entendida, no opone tanto a los individuos como los reúne en sí. «En Sí significa prosperidad universal.»[840] Al pedir a cada cual que se enriquezca se piensa realizar el bien de todos. En cambio, la ingerencia del Estado es el poder opresor y lo que constituye un obstáculo para la expansión de todos. «Si en un caso determinado la riqueza niega algún beneficio y no complace la necesidad de cada cual, eso constituye una contingencia que no menoscaba para nada su necesaria esencia universal, que es comunicarse a todos los seres singulares y ser una donadora con miles de manos.»[841] De esta manera, con los dos sistemas, se enfrentan una organización jerárquica de la sociedad y un liberalismo cuya esencia es la preocupación por el interés individual que, al fin y al cabo, contribuye al interés de todos.

«Pero cada una de estas dos maneras de juzgar, encuentran una igualdad y una desigualdad. Nos encontramos ante una doble constatación de igualdad y una doble constatación de desigualdad; lo que se da es una relación opuesta con las dos esencialidades reales.»[842] La igualdad y la desigualdad eran puestas primero inmediatamente en los momentos mismos; luego aparecieron en la relación de la autoconsciencia con estos momentos, relación que sólo las hace ser verdaderamente. Pero dicha relación nos ha parecido contradictoria, ha dado lugar a una doble igualdad y a una doble desigualdad; nos falta elevarnos todavía más arriba y considerar la igualdad y la desigualdad, no ya en los momentos tomados inmediatamente o en la relación de la autoconsciencia con esos momentos, sino en la autoconsciencia misma. De esta manera nos elevaremos hasta el espíritu, hasta el ser en sí y para sí del todo, y la desigualdad o la igualdad se nos aparecerán como dos figuras concretas de la autoconsciencia. Suponiendo la relación de igualdad como la esencia de la autoconsciencia misma obtendremos la *consciencia noble,* adecuada tanto al poder del Estado como a la riqueza; por el contrario, la relación de desigualdad, como esencia de la autoconsciencia, nos dará la *consciencia vil o baja (niedertrachtige).* A partir de aquí el problema que se nos presenta es el de la oposición entre la *consciencia noble y* la *consciencia baja,* el de la desigualdad que parece existir entre estos dos tipos de autoconsciencia, desigualdad que reproduce en un estadio superior, en el mundo del espíritu, la existente entre el *amo y* el *esclavo.* La *consciencia noble* se define por su adecuación al mundo político y social real; se muestra adecuada a las dos potencias que dominan este mundo: el poder del Estado y la riqueza. Dicha consciencia respeta este poder y se esfuerza por mantener su servicio de obediencia al respecto; ve en la riqueza la satisfacción de su ser para sí, «por tanto, reconoce al que la procura el goce como a un benefactor y se siente obligada a manifestar gratitud para con él».[843] Se trata del

[840] *Phénoménologie,* II, p. 63 *(Fenomenología,* p. 295).
[841] *Phénoménologie,* II, p. 63 *(Fenomenología,* p. 295).
[842] *Phénoménologie,* II, p. 64 *(Fenomenología,* p. 296).
[843] *Phénoménologie,* II, p. 65 *(Fenomenología,* pp. 296-297). Así. pues, Hegel va desde los momentos de la sustancia (tal como son para nosotros) en relación con la autoconsciencia hasta estos momentos (el juicio de la autoconsciencia); finalmente, considera la *igualdad* o *desigualdad* como dos posibles tipos de autoconsciencia, la consciencia noble y la consciencia vil. Este proceso está de acuerdo con el esquema

estado espiritual de una aristocracia en una sociedad orgánica no trabajada todavía por ningún fermento revolucionario. La consciencia noble es conservadora en la medida en que reconoce y acepta el orden establecido, el poder al que obedece, la riqueza que recibe como un don. La igualdad —la adecuación— es aquí el carácter mismo de esta autoconsciencia, su propia esencia. Muy distinta es la esencia de la *consciencia vil;* sin duda, se ve obligada a obedecer al poder constituido, pero si se pliega es con el sentimiento de una secreta revuelta interior. Busca, naturalmente, la riqueza que permite gozar, pero en dicha riqueza ve sobre todo la desigualdad con su esencia, lo que de efímero e insatisfactorio hay en ella. Por eso recibe la riqueza, pero odia al benefactor. La consciencia baja es la consciencia en rebelión, la consciencia que, por esencia, siempre es inadecuada. Pues bien, de la misma manera que la verdad del amo era el esclavo —o que, en realidad, el amo era el esclavo sin saberlo—, así también la verdad de la consciencia noble se mostrará como consciencia baja, la verdad de la consciencia satisfecha aparecerá como la consciencia insatisfecha constantemente. No se puede negar aquí el carácter revolucionario de la dialéctica hegeliana, percibido por Marx. Si bien las consecuencias del sistema son conservadoras, el proceso de la dialéctica es revolucionario, independientemente, por lo demás, de las propias intenciones de Hegel. Con todo, la oposición entre consciencia noble y consciencia vil no se reduce sólo a la oposición entre dos clases económicas o sociales. El drama tiene un carácter psicológico e incluso metafísico en la medida en que lo que está en causa es la esencia de la autoconsciencia. El sí mismo de la consciencia noble es puesto en el modo de la igualdad, el de la consciencia vil en el modo de la desigualdad. Pero el verdadero sí mismo sólo puede encontrarse a través del más profundo desgarramiento, a través de la desigualdad esencial. Este mundo de la alienación revelará, por tanto, de manera necesaria a la consciencia vil, a la consciencia que no es igual a sí, como la verdad de todo el proceso.

3. *Promoción de los momentos en ellos mismos. El silogismo mediador.* Hasta ahora hemos visto lo que eran los momentos de la sustancia como predicados del juicio de la autoconsciencia, pero dichos predicados no han sido aún elevados al ser espiritual por la alienación de la autoconsciencia. El movimiento mediador del silogismo no se ha producido todavía. Este movimiento es justamente lo que vamos a tomar en consideración al asistir al desarrollo de la consciencia noble, que realiza efectivamente por su alienación el poder del Estado y la riqueza. En efecto, sabemos que el poder del Estado sólo se hace real a partir de la alienación del sí mismo natural, mientras que, a la inversa, el sí mismo sólo conquista la esencialidad a partir de esa misma alienación. Tal será el proceso mediador que actualiza los dos términos, la consciencia noble y el poder del Estado, o la consciencia noble y la riqueza. Dicha mediación hará del poder del Estado y de la riqueza sujetos, en vez de dejarles subsistir como predicados inertes. «Estas determinaciones son esencias inmediatamente, 'no han devenido lo que son, no son en sí mismas autoconsciencias; aquello para lo cual son no es todavía su principio animador; son predicados que no son aún sujetos. En virtud de esta separación, el todo del juicio espiritual sigue todavía desdoblado en dos esencias, cada una de las cuales se halla sometida a una determinación unilateral (consciencia noble y consciencia vil).»[844]

El devenir de los momentos es al mismo tiempo la conquista por el sí mismo de su universalidad. Lo que impulsa dicho devenir será el proceso de la alienación. En primer lugar, la consciencia noble constituye el poder del Estado alienando su ser natural y gana así la estima ante sí misma y ante las otras. Es el devenir de un régimen feudal que conduce a una monarquía. Sin embargo, la consciencia noble se nos

---

general de las experiencias fenomenológicas.

[844] *Phénoménologie,* II, p. 65 *(Fenomenología,* p. 297).

aparecerá ambigua en su sentido del honor y, para nosotros, se aproximará a la consciencia vil siempre a punto de rebelarse. En una alienación todavía más completa —que se producirá gracias al lenguaje— veremos constituirse al poder del Estado como sí mismo personal (monarquía absoluta); la consciencia noble ganará así la riqueza; pero, como entonces la riqueza se ha convertido en el en sí, veremos que toda consciencia se transforma en consciencia vil, desigual en sí misma. En ese momento supremo de la alienación, la cultura aparecerá realmente como el mundo de la consciencia desgarrada y en *Le neveu de Rameau* tendremos la descripción de dicha consciencia, de un estado de ánimo prerrevolucionario. El espíritu de la cultura emergerá completamente para él mismo. Las sucesivas fases de esta dialéctica no dejan de sugerir un desarrollo histórico efectivo. Las naciones modernas se han formado a partir de un régimen feudal; se han convertido en monarquías a partir de un cierto debilitamiento de la nobleza. Finalmente, la monarquía absoluta, tal como se da en la Francia de Luis XIV, es el momento supremo de este desarrollo, el signo de una decadencia. Esta decadencia aparece en el hecho de que la riqueza ocupe el puesto del poder del Estado como esencialidad, de suerte que las dos dialécticas, la del poder del Estado y la de la riqueza, parecen sucederse también siguiendo un orden necesario, aunque *de jure* son contemporáneas. La descripción de una extrema cultura y de una eonsciencia desgarrada parece corresponder finalmente, en el espíritu de Hegel, a la sociedad francesa de finales del sirio XVIH, que anuncia el nacimiento de un nuevo espíritu.[845]

Tránsito del régimen feudal a la monarquía: alienación de la consciencia noble. La consciencia noble reconoce primero el poder del Estado como el fin y el contenido absoluto; no ve en i poder un monarca personal al que tuviera que obedecer, sino solamente una realidad sustancial a la que debe sacrificarse. Aceptando una actitud positiva con respecto a dicho poder, adopta por la misma razón una actitud negativa para con su existencia natural. Esta consciencia es el «heroísmo del servicio», la virtud que sacrifica el ser singular a lo universal y, al obrar así, lleva lo universal al ser ahí. El movimiento de alienación es doble: por una parte, la consciencia noble renuncia, en cuanto al contenido, a sus fines particulares, a su naturalidad, y se transforma así en una voluntad esencial, una voluntad que quiere lo universal como tal; por otra parte, la sustancia del Estado, que hasta entonces sólo era en sí, entra, por medio de esta alienación, en la existencia; existe, aún no, ciertamente, como gobierno y decisiones personales, pero sí al menos como poder en vigor, poder universal reconocido *y* que está ahí.

Sin embargo, de esta manera la consciencia noble gana la esencialidad; capaz de renunciar a su vida, aliena su ser natural, pero «el ser que se ha hecho extraño a sí mismo es el en sí». Al perder la inmediatez de la existencia natural deviene La inmediatez suprimida o el en sí; justamente por ello esta consciencia gana la estima de sí misma y el respeto de las otras. Tal es el «orgulloso vasallo» que, en su renuncia, halla el sentimiento de su propio valor. Hegel denomina honor a este sentimiento; probablemente piensa en Montesquieu, quien veía en el honor el principio esencial de una monarquía aristocrática. Pero el «orgulloso vasallo», al renunciar a sus deseos particulares, a su propia vida, no ha renunciado a su sí mismo. Quiere, desde luego, sacrificarse al Estado, pero cuando el Estado no se halla encarnado en una voluntad singular. Ha alienado su ser ahí natural, pero todavía no ha alienado su propio sí mismo. «Esta autoconsciencia es el orgulloso vasallo que actúa en beneficio del poder del Estado en tanto que dicho poder no es una voluntad personal, sino una voluntad

---

[845] *Cf.* J. HYPPOLITE, *La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel,* en «Revue philosophique», número especial de septiembre de 1939. p. 321.

esencial.;[846] por eso, el honor, ganado por esta alienación —el sentido personal de lo universal—, es una mezcla equívoca de orgullo y virtud. Cuando el noble no muere efectivamente en el combate, no hay nada que pruebe que la verdad de su nobleza sea algo diferente del amor propio de que hablaba La Rochefoucauld a principios del siglo XVIII. ¿El ser para sí, la voluntad que, como forma de la voluntad, todavía no se ha sacrificado, es el espíritu interior de los Estados que, hablando del bien universal, se resena su bien particular y se inclina a convertir esta retórica acerca del bien universal en un sustitutivo de la acción.»[847] Ha sido en Alemania principalmente donde el régimen feudal se ha prolongado hasta impedir la completa realización del poder del Estado. Este espíritu interior ha violentado su verdadero espíritu público. Por el contrario, en Francia, como Hegel había mostrado ya en su estudio sobre «el Reich alemán»[848], el régimen feudal pudo desembocar en la monarquía absoluta y en la efectiva realización del poder del Estado. En este sentido, cuando el heroísmo del servicio no llega hasta la muerte efectiva no se puede saber realmente si la consciencia noble no se identifica en el fondo con la consciencia vil «siempre dispuesta a rebelarse».

Así, pues, para que el poder del Estado exista como un sí mismo personal hay que suponer una alienación más elevada que la del ser ahí natural. Esta alienación manifiesta al mismo tiempo un momento esencial del espíritu, el *lenguaje.* En la alienación del ser ahí natural la consciencia noble sólo puede probar su nobleza por medio de la muerte. Pero la muerte no es más que una negación de la naturaleza. Cuando las autoconsciencias vivas querían probarse recíprocamente su verdad como puro ser para sí, tenían que morir combatiendo; por eso, la muerte era al mismo tiempo el fin del acto del reconocimiento. Por consiguiente, hay que hallar una alienación del sí mismo en la cual «el ser para sí se dé tan completamente como en el muerto, preservándose a sí mismo en dicha alienación».[849] Tal negación sólo puede ser una negación espiritual que conserva al tiempo que niega, una *Aufhebung.* Ahora bien, ¿cómo superar aquí la alternativa —posición, negación—, que es la misma propuesta por la naturaleza, a no ser descubriendo una exterioridad del yo de tal suerte que siga siendo el yo en su exterioridad? Eso es, justamente, el lenguaje para Hegel. De aquí que el lenguaje permita comprender el mundo de la cultura o el mundo extrañado de sí. En la alienación de la consciencia noble que acabarnos de estudiar el lenguaje no era aún, en su contenido, más que el *consejo* comunicado por el bien universal. Pero el poder del Estado continuaba sin voluntad frente al *consejo* y era incapaz de decidir entre las diversas opiniones sobre el bien universal. Todavía no era gobierno y, por consiguiente, aún no era de verdad poder efectivo del Estado.

El lenguaje como la efectividad del extrañamiento o de la cultura. La monarquía absoluta de Luis XIV. En el lenguaje como lenguaje, el yo —este yo singular— puede pasar a ser externo a sí mismo, pasar a la universalidad, y, recíprocamente, lo universal puede devenir yo. Hasta ahora el lenguaje sólo ha sido considerado en su contenido; en el mundo ético ha servido para traducir la esencia bajo su aspecto de ley y de dirección; en el mundo de la alienación del ser natural que acabamos de considerar, ha expresado la esencia como consejo. En cambio, ahora el lenguaje va a desempeñar un papel en tanto que lenguaje. Es su misma forma de lenguaje la que realizará lo que hay que realizar. «Aquí recibe como contenido la forma que él mismo es; por tanto, tiene valor como lenguaje. Es la fuerza del hablar como tal la que realiza lo que hay que

[846] *Phénoménologie,* II. p. 67 *(Fenomenología,* p. 298).
[847] *Phénoménologie,* II, p. 68 *(Fenomenología,* p. 299).
[848] Este estudio se encuentra en el tomo VII de las Obras de Hegel (ed. Lasson), p. 3: *Die Verfassung Deutschlands.*
[849] *Phénoménologie,* II, p. 68 (*Fenomenología,* p. 299).

realizar.»[850]

En efecto, el lenguaje es la única alienación espiritual del yo que da una solución al problema que nos hemos planteado. En el lenguaje, «la singularidad de la autoconsciencia que es para sí entra como tal en la existencia, de manera que dicha singularidad es para los otros». El yo que se expresa es escuchado; se convierte en contagio universal en su misma desaparición. «Por tanto, esta desaparición es ella misma inmediatamente su permanencia; es su propio saber de sí como de un sí mismo que ha pasado a otro sí mismo, que ha sido escuchado y es universal.»[851]

Los dos términos en presencia, el sí mismo de la consciencia y lo universal, van a poder identificarse en el lenguaje, en el verbo del espíritu que hace del yo un universal y, por la misma razón, del universal un yo. Pues bien, ésa es precisamente la función del lenguaje: afirmar el yo, hacer del mismo yo un universal. Por consiguiente, el lenguaje es un momento del espíritu, el término medio de las inteligencias, el Logos. Debe hacer aparecer el espíritu como unidad autoconsciente de los individuos. Desde las primeras páginas de la *Fenomenología* el lenguaje se nos reveló ya bajo ese aspecto. Cuando la consciencia quiere captar el momento presente o el lugar privilegiado que le es dado como suyo, sólo encuentra para expresarse los términos de *aquí* y *ahora,* que son universales. Cuando quiere decirse, afirmarse a sí misma —*Yo, este yo*—, afirma lo más universal que hay; el yo en general.[852] Al decir yo, digo lo que puede decir cualquier otro yo, me expreso y al mismo tiempo me alieno, me hago objetivo, paso de una autoconsciencia singular a una autoconsciencia universal. Esta autoconsciencia universal, que es el resultado de la alienación del sí mismo singular, aparece, precisamente, como lo que hay que realizar y que sólo el lenguaje podrá realizar. El lenguaje dará un ser espiritual al mundo de la cultura. El lenguaje del cortesano hará del Estado un yo decisorio y universal en su singularidad. El lenguaje de la más baja adulación elevará la riqueza a esencialidad, el lenguaje del desgarramiento será el propio espíritu alienado y hecho transparente a sí mismo en su desigualdad. El individuo no sólo renuncia a su existencia natural para formarse y edificarse en el servicio, sino que se aliena también expresándose. Dice lo que es y, por eso mismo, se hace universal; ya sólo se encontrará á sí mismo como ser universal. Así, pues, estudiando la expresión del sí mismo en el desarrollo de la cultura —su alienación en un lenguaje— podremos comprender mejor el devenir universal del sí mismo. Al final del presenté desarrollo el lenguaje se habrá convertido en la consciencia universal de la cultura humana, en el pensamiento francés del siglo XVIII.[853]

El lenguaje de la adulación. En primer lugar, el *lenguaje de la adulación* completará lo que la alienación precedente de la consciencia noble no había podido terminar: la actualización del poder del Estado. Ahora es el lenguaje lo que constituye el término medio entre los extremos —lo universal y lo singular, la sustancia y el sí mismo— y lo que refleja cada uno de los extremos en sí mismo poniéndole como lo contrario de sí. El poder del Estado, universal abstracto, se reflejará en él mismo y pasará a ser un yo singular, una voluntad que decide. La consciencia noble alienará su puro ser para sí y se reflejará en ella misma, recibiendo a cambio de esta alienación la efectividad de la sustancia, es decir, la riqueza. Sin embargo, en esta última reflexión la consciencia noble se mostrará tan desigual como era la consciencia baja. «Su espíritu es

[850] *Phénoménologie,* II, p. 69 *(Fenomenología,* p. 300).
[851] *Phénoménologie,* II, p. 70 *(Fenomenología,* p. 300).
[852] *Phénoménologie,* I, p. 84.
[853] Al término de la dialéctica de la *Fenomenología (cf.* la VI parte, capítulo II de la presente obra y *Phénoménologie,* II, p. 184) Hegel volverá a tratar sobre el papel del lenguaje como *autoconsciencia universal* que deja al sí mismo en la universalidad.

la relación de completa desigualdad; de un lado, en su honor retiene su voluntad, y de otro, en el abandono de esta voluntad, en parte se extraña de su interioridad y llega a la suprema desigualdad consigo misma y, en parte, somete mediante este acto a la sustancia universal y hace de ésta algo completamente desigual a sí. Así, pues, está claro que ha desaparecido la determinación que tenía esta consciencia en el juicio cuando se la compara a la llamada consciencia vil. La última consciencia ha alcanzado su fin, que era el de colocar el poder universal bajo el ser para sí.»[854] Este último texto nos muestra el sentido de todo el desarrollo de la dialéctica del espíritu. Así como en el servicio y el trabajo de esclavo el yo se elevaba en sí y refería la sustancialidad del ser al sí mismo, así también en este mundo del espíritu la sustancia espiritual es conquistada poco a poco por la autoconsciencia. De *sustancia* pasa a ser *sujeto.* La riqueza no es más que una etapa en ese desarrollo. Si el sí mismo se aliena, si se hace sustancial, es para que, a su vez, la sustancia se revele como certeza de sí, sujeto de su propia historia. Pero, en la riqueza, el sí mismo alienado terminará encontrándose en el más profundo desgarramiento.

Consideremos primero la evolución de la consciencia noble y la correlativa del poder del Estado. La consciencia noble y el poder del Estado se han descompuesto en extremos. El poder del Estado es el universal abstracto, el bien común, le falta todavía ser una voluntad y una decisión, existir para sí mismo. Por el contrarío, la consciencia noble ha renunciado a su ser natural, se ha sacrificado en el servicio y la obediencia, pero no ha alienado su puro sí mismo. En ella el ser en sí sólo existe todavía virtualmente en la forma del honor y de la estimación propia, mientras que el sí mismo continúa siendo efectivo. «Ahora bien, sin esta alienación, las actividades de honor de la consciencia noble y los consejos de su intelección mantendrían el equívoco disimulando todavía la reserva interior de la intención particular y de la propia voluntad.»[855] Parecería una máxima de La Rochefoucauld desvelando lo que subsiste de amor propio en las acciones más nobles en apariencia, en las que están inspiradas por el sentimiento del honor y de la gloria. La consciencia noble sólo difiere ahí en apariencia de la consciencia vil que siempre está dispuesta a rebelarse. La obediencia en el servicio siempre es impura cuando el «puro ser para sí de la voluntad se mantiene reservado». Por otra parte, este servicio sólo la ha entregado a cambio de su alienación el honor, y no la efectividad del poder. Lo universal únicamente es efectivo en el poder del Estado, mientras que el sí mismo sólo es efectivo en la consciencia noble. El *lenguaje de la adulación* es, precisamente, lo que va a hacer posible la última alienación necesaria, dar el yo al Estado y el poder real al yo.

En efecto, la consciencia noble aliena en el lenguaje de la corte su propio yo. El noble se transforma en cortesano y del «heroísmo del servicio» pasa al «heroísmo de la adulación». «El heroísmo del servicio silencioso se transforma en heroísmo de la adulación».[856] Esta elocuente reflexión acerca del servicio eleva «el poder que, en un principio, sólo es en sí al ser para sí y a la singularidad de la autoconsciencia». En lo sucesivo este poder podrá decir: «El Estado soy yo»; *y* la dialéctica de Hegel es el comentario a aquella célebre frase de Luis XIV. Al convertirse el noble en cortesano la estructura del Estado resulta subvertida: ya no está más allá de la autoconsciencia, como un universa) solamente pensado, sino que, de acuerdo con las expresiones del lenguaje de la corte, ha pasado a ser un *monarca ilimitado.* El término «ilimitado» corresponde a la universalidad del concepto en el lenguaje. En cuanto «monarca», el «lenguaje eleva

[854] *Phénoménologie,* II, p. 73 *(Fenomenología,* p. 303).
[855] *Phénoménologie,* II, p. 69 *(Fenomenología,* p. 300).
[856] *Phénoménologie,* II, p. 71 *(Fenomenología,* p. 302).

igualmente la singularidad a las últimas consecuencias».[857] El rey si tiene un nombre propio que es conocido de todos. La individualidad es inmediatamente universal y lo universal es inmediatamente individual. Detrás de las fórmulas dialécticas aparece ahora el reino de Luis XIV, *y* lo que más tarde Taine denominará «el espíritu clásico» es descrito ya por Hegel. Mientras que los cortesanos han alienado completamente su sí mismo, su pura certeza interior, el soberano es el único que conserva su naturaleza en este mundo artificial. En los *Cursos de filosofía del espíritu* de 1806-1807 Hegel había Señalado: «La pluralidad de individuos, el pueblo, se sitúa frente a un individuo, el monarca. Éste representa lo único que subsiste de la naturaleza. Lo natural se ha refugiado en él. Cualquier otra individualidad solamente vale,' como alienada, como lo que ella se ha hecho,»[858] El rey tiene todavía un nombre propio que es conocido de todos y reconocido por todos. La sucesión de los reyes sigue el orden de la naturaleza. Pero esta «individualidad exclusiva» sólo puede constituir el poder si los nobles la *reconocen,* si se convierten, según la expresión de Saint-Simón, en «lacayos movidos por la asiduidad V la bajeza». «Por su parte el propio singular, este singular, se sabe a sí mismo como el poder universal, porque los nobles no sólo están dispuestos a servir al poder, sino que se agrupan en torno al trono como un adorno y dicen siempre a quien lo ocupa lo que es.»[859]

Sin embargo, al haberse actualizado de esta manera el poder del Estado, se ha alienado de hecho, también se ha extrañado de sí mismo; depende de la consciencia noble que le ha puesto en su singularidad solitaria. Ya no es el en sí, sino el en sí negado. «La consciencia noble, el extremo del ser para sí, recibe el extremo de la universalidad efectiva a cambio de la universalidad del pensamiento que ha alienado.»[860] De un modo muy general se puede decir que la sustancia, el en sí del poder del Estado, ha pasado a ser un momento de la consciencia que se ha sometido a él. La consciencia noble ha cambiado su honor por pensiones y ventajas materiales. El poder deja de ser el en sí situado más allá de la autoconsciencia, para convertirse en aquello de lo que se apodera la autoconsciencia; es la esencia suprimida, la riqueza. No hay duda de que todavía subsiste como Una apariencia, pero ya no es más que este movimiento: «A través del servicio y el homenaje pasa a su contrario, a la alienación del poder.» Al final no le queda más que «el nombre vacío».[861]

En ese momento toda la sustancia espiritual pasa a depender de la autoconsciencia que se ha alienado para obtener dicha dominación. El único objeto que subsiste frente al sí mismo y todavía le opone resistencia es la riqueza. Pero la riqueza no es el en sí, no es la esencia, como lo era el poder del Estado *stricto sensu,* sino que es más bien el en sí suprimido, y la autoconsciencia que hace de este objeto la esencia debe verse alienada en él. Ahora es en la riqueza donde la autoconsciencia va a tener que encontrarse a sí misma. Antes hemos hecho referencia a La Rochefoucauld; ahora se puede pencar en La Bruyére, quien observaba esta evolución a fines del siglo XVII. «Tales personas no son parientes, ni amigos, ni ciudadanos, ni cristianos, ni probablemente hombres; tienen dinero.» En los *Cursos de filosofía del espíritu* de 1806-1807 Hegel había percibido esta profunda transformación del mundo moderno que hace de la riqueza el objeto del yo. El *dinero* se ha convertido en el «concepto material existente» y el sí mismo del hombre se ha alienado en los ciegos movimientos de toda la vida económica. «Hace su aparición la oposición entre la gran riqueza y la gran

---

[857] *Phénoménologie.* II. p. 72 *(Fenomenología,* p. 302).
[858] HEGEL. *Werke,* ed. Lasson-Hoffmeister, XX. p. 252.
[859] *Phénoménologie,* II, p. 72 *(Fenomenología,* p. 302).
[860] *Phénoménologie,* II, p. 73 *(Fenomenología,* p. 303).
[861] *Phénoménologie,* II, p. 73 *(Fenomenología,* p. 303).

pobreza.» Pero esta desigualdad que se acentúa casi necesariamente en la sociedad es un desgarramiento del espíritu. El individuo ve su sí mismo fuera de él bajo la forma de una cosa que no es ni lo universal, privado del sí mismo del poder del Estado, ni la ingenua naturaleza inorgánica del espíritu. La contradicción resulta insuperable. El sí mismo no se aliena en otro sí mismo o en un poder espiritual, sino en una *cosa;* depende de una cosa en la cual ya no puede encontrarse a sí mismo, aunque dicha cosa sea la abstracta encamación de su obra. Por eso, Hegel anotaba ya en el curso a que acabamos de referirnos: «Esta desigualdad de la riqueza y de la pobreza se convierte en el más elevado desgarramiento de la voluntad, en rebeldía interior y odio.»[862]

En la *Fenomenología* la alienación del sí mismo en la riqueza es el desarrollo dialéctico que conduce al sí mismo al interior de él mismo, porque aquélla expresa el momento del más profundo desgarramiento. «La consciencia halla ante ella su sí mismo como tal, que se ha hecho extraño, lo encuentra como una efectividad objetiva y sólida que debe recibir de otro sólido ser para sí. Su objeto es el ser para sí y, por tanto, lo que es suyo, pero, puesto que es objeto al mismo tiempo es inmediatamente una efectividad extraña que es ser para sí propio, voluntad propia; es decir, que ve su sí mismo en poder de una voluntad extraña; de esta voluntad depende el que se le conceda.»[863] Cuando el poder del Estado se realiza completamente y deviene un yo singular ya es negado, pues de él no queda más que una apariencia. Se halla enteramente sometido al ser para sí y, sin embargo, todavía no es la sustancia completamente vuelta al sí mismo. El retorno al sí mismo, que marcará el término final de la dialéctica de la cultura, no se produce de buenas a primeras, sino que el en sí negado es solamente el ser para otro, la esencia que se sacrifica y se extiende sin ser todavía el propio ser para sí. Tal es la riqueza, el objeto que ahora se presenta al sí mismo, como antes lo hacía el poder del Estado. «En efecto, la riqueza es lo universal, sin duda sometida a la consciencia, pero que por esta primera supresión no ha retornado todavía de forma absoluta al sí mismo.»[864] Para alcanzar el término final de la dialéctica será necesario que el sí mismo tenga por objeto a sí mismo en tanto que sí mismo, que la alienación se aliene a su vez y que en su ser otro el sí mismo pueda encontrarse de nuevo idéntico a él mismo. Es en ese justo momento cuando el espíritu volverá a encontrarse a él mismo como sí mismo y no ya como el sí mismo inmediato del mundo del derecho, sino como el sí mismo que se ha hecho universal y que se sabe en toda alteridad. Este sí mismo absoluto, elevado por encima de la sustancia, que ha penetrado esta sustancia y la ha reducido a sí mismo, será la racionalidad de la Aufklärung, el idealismo de la intelección y de la Ilustración que presentará la *Metafísica* y querrá actualizar la *Revolución Francesa.*

Hegel observa la relación entre autoconsciencia y riqueza como antes el desarrollo de las relaciones entre la autoconsciencia y el poder del Estado. Esta relación es también resultado de una alienación. La consciencia noble ha tenido que renunciar a su sí mismo, a lo más íntimo que había en ella, para actualizar el Estado y, en realidad, hacerse dueña de él. Por eso, este sí mismo se le aparece como una realidad extraña, la voluntad del monarca que concede o no el goce prometido. El sí mismo alienado se ha convertido en la riqueza, el ser para otro que hace posible el ser para sí. De este modo la consciencia contempla su sí mismo alienado bajo la forma de la riqueza. Su objeto no es algo distinto de ella misma, sino ella misma extrañada de sí. En este sentido, en la dialéctica final de la razón observante, el yo se encontraba como una *cosa* y este juicio que en apariencia era el más pueril, resultaba ser en realidad el más profundo.[865] La

---

[862] HEGEL, *Werke,* ed. Lasson-Hoffmeister, XX, pp- 232-233.
[863] *Phénoménologie,* II, p. 75 (*Fenomenología,* p. 304).
[864] *Phénoménologie.* II. p. 74 *(Fenomenología,* p. 303).
[865] Cuando la razón observante formulaba el juicio de que «el ser del espíritu es un hueso» (cf.

relación así establecida entre la autoconsciencia y la riqueza es susceptible de todo un desarrollo dialéctico muy distinto del desarrollo de la relación existente entre la autoconsciencia y el poder del Estado. La alienación es ahora mucho más dramática, si se nos permite emplear ese calificativo. Por eso conducirá a una *loma de consciencia* de la alienación que no se encontraba en el proceso precedente, a una desintegración del espíritu en su conjunto, concretamente a una situación que se puede llamar revolucionaria teniendo en cuenta algunos términos de Hegel y las muy precisas alusiones a la Francia del siglo XVIII.

Al principio la consciencia noble —adecuada tanto al poder del Estado como a la riqueza— no se da cuenta de la contradicción interna de su alienación, acepta el favor y se muestra plena de reconocimiento para con el benefactor. Pero de la misma manera que en su relación con el poder del Estado la consciencia noble se descubría idéntica a la conciencia vil, así también la experiencia que va a realizar invertirá su juicio inmediato. De hecho sólo habrá ya un único tipo de consciencia inadecuada a todo el orden social, una conciencia desgarrada en sí misma y sublevada. La riqueza que no es más que el en sí suprimido y que ha sido elevada a la dignidad de la esencia, pasa a ser el fin consciente. El deseo de la riqueza por sí misma es confesado cínicamente, y esta riqueza significa la condición del ser para sí. Así, pues, la consciencia ve su sí mismo en la dependencia de una voluntad extraña, y en el lugar del respeto y del reconocimiento aparecen el sentimiento de dicha dependencia y el odio hacia el benefactor. Lo que espera de otro es su objeto absoluto, su goce en sí y para sí misma, pero lo que le permite recibir dicho objeto es «el accidente de un momento, un capricho o cualquier otra circunstancia indiferente». Tal contradicción se presenta necesariamente en ella; hace su experiencia y por eso «el espíritu de este reconocimiento es el sentimiento tanto de la más profunda abyección corno de la más profunda rebelión».[866]

Lo que aparece en esta relación es la imposibilidad en que está el yo para encontrarse como una cosa. «Ve su certeza de sí en cuanto tal como una cosa más vacía de esencia, ve que su pura personalidad es la absoluta impersonalidad.» Y, de esta manera, llega al siguiente juicio infinito, «La riqueza es el sí mismo», oposición sentida mucho más profundamente que la que se traducía en la expresión «El Estado soy yo». Por tanto, el sí mismo se ve negado al ser realizado completamente como objeto, repudiado en tanto que trata de encontrarse a él mismo. Pero el sí mismo es inalienable en su fondo. Si se le niega, puede negar a su vez lo que le niega. Es la «elasticidad» misma. «La reflexión en la cual el sí mismo se recibe como una entidad objetiva es la contradicción inmediata puesta en el corazón del yo. Ello no obstante, como sí mismo, esta consciencia se eleva de forma inmediata por encima de dicha contradicción, es la absoluta elasticidad que suprime de nuevo el ser-suprimido del sí mismo, que repudia la repudiación, es decir, su ser para sí que se le convierte en una cosa extraña, y sublevada contra este modo de recibirse es ella misma para sí en esta recepción de sí.»[867] Por .consiguiente, el mundo de la cultura toma ahora consciencia de él mismo como mundo de la alienación. El sí mismo se encuentra en esta alienación de sí y se llama a sí mismo esencia de este mundo: es el lenguaje del desgarramiento.

El lenguaje del desgarramiento. La perversión general del cuerpo social por la riqueza considerada como esencia acarrea la desaparición de las diferencias entre la consciencia noble y la consciencia vil. El antiguo régimen descansaba sobre esta distinción Y sobre la solidez de su sostenimiento. Pero la nobleza, la aristocracia, que se

---

Phénoménologie, I, p. 284).

[866] *Phénoménologie,* II, p. 75 *(Fenomenología,* p. 305).

[867] *Phénoménologie,* II, p. 76 *(Fenomenología,* p. 305).

consagraba al servicio del Estado, ha alienado su honor y exige a cambio el verdadero poder, el dinero. Ahora el Estado no es más que un medio; ha pasado de hecho a la riqueza, que es «la autoconsciencia existente como el favor universal». Hegel vio ahí una profunda revolución en la contextura del espíritu y la describió por sí misma al tiempo que observó en ella un momento de su dialéctica; en ese momento el espíritu se realiza y se prepara para alcanzar una autoconsciencia más allá; la sustancia es entregada al sí mismo y la forma extrema de la alienación de la autoconsciencia, la que se produce en la realización de la sustancia como riqueza, es la que conduce a su inversión, justamente por el hecho de ser una forma extrema. Todo ese desarrollo dialéctico queda resumido en este texto: «El poder universal, que es la sustancia, al llegar a su espiritualidad gracias al principio de la individualidad, recibe su sí mismo en él solamente como el nombre, y cuando es poder efectivo resulta más bien la esencia impotente que se sacrifica a sí misma; pero esta esencia privada del sí mismo y abandonada, en otros términos, el sí mismo convertido en cosa, es más bien el retorno de la esencia a sí misma, el ser para sí que es para sí, la existencia del espíritu.»[868] La cultura de la consciencia noble, su servicio y su virtud, su oposición a la consciencia vil sublevada contra el orden universal, después el devenir del poder del Estado en principio impersonal gracias a la cultura de la consciencia noble, su realización como un yo absoluto que acompaña la transformación del noble en cortesano y, finalmente, la transformación efectiva de este poder en riqueza, como único objeto de la autoconsciencia; todo este devenir prepara una consciencia de la alienación del sí mismo que se realizará en el lenguaje. El mundo de la alienación se revelará a él mismo, y su sí mismo saldrá finalmente a la superficie como «existencia para sí del espíritu».

En realidad la consciencia noble se convierte en lo que era la consciencia vil; estos valores o estas distinciones sólo tienen ya un sentido formal, subsisten todavía, pero ya no habita en ellos ninguna verdad, son únicamente un decorado tras el cual se elabora un mundo nuevo. Es cierto que en este mundo hay una diferencia entre dos tipos de consciencia, la del rico que dispensa favores y la del cliente que los recibe, pero dicha diferencia no es esencial. Lo que caracteriza a los dos tipos de consciencia es el desgarramiento, y apenas subsiste todavía una cierta inconsciencia en la riqueza. En efecto, el rico conoce el poder de la riqueza, sabe lo que reparte, o sea, el yo de los otros, y ni siquiera ignora el gesto de su mano dando. La riqueza deja de entregarse como una condición previa e ingenua de la vida. «Así, pues, la riqueza comparte la abyección con su cliente y la arrogancia sustituye a la sublevación.»[869] Todo el desarrollo de Hegel acerca de la arrogancia de la riqueza y la bajeza del cliente está inspirado en la sátira de Diderot sobre *Le neveu de Rameau.* Hegel interpretó esta sátira, que Goethe acababa de traducir al alemán, como la expresión de una depravación general de la sociedad, como la consciencia que la cultura extrema tomaba de sí misma. La consciencia de la riqueza es la arrogancia que piensa que ha apoyado a un yo extraño por un plato de lentejas y que, por eso mismo, ha llevado a la sumisión su ser más íntimo. La alusión al texto de Diderot es aquí evidente. El sobrino de Rameau cuenta al filósofo cómo se comporta con el hombre rico que le alimenta, traza el retrato de ese hombre que se enorgullece al ver arrastrarse al cliente a sus pies: «Hipocondríaco, con la cabeza hundida en un gorro de noche que le tapa los ojos, tiene el aspecto de una pagoda inmóvil a cuya barbilla se hubiera atado un hilo desde donde descender hasta su sillón Uno espera que el hilo se estire y la pagoda siga inmóvil; y si llega a ocurrir que la mandíbula se entreabre es para lanzaros una palabra desoladora, una palabra que os demuestra que ni siquiera se ha dado cuenta de vuestra existencia y que todas las

---

[868] *Phénoménologie.* II. p. 79 *(Fenomenología,* p. 307).
[869] *Phénoménologie,* II. p. 77 *(Fenomenología,* p 306).

monerías han caído en el vacío.»[870] Hegel traspone el estado de ánimo descrito por Diderot; quiere ver en él la autoconsciencia igual a sí misma en la mayor desigualdad consigo, «la completa liberación de todo yugo, este puro desgarramiento en el cual, habiendo devenido plenamente desigual la igualdad consigo misma del ser para sí, todo lo que hay de igual en este mundo, todo lo subsistente, es desagarrado y que, por consiguiente, desgarra en primer lugar la opinión y el sentimiento sobre el benefactor».[871] Esta intuición del ser para sí destruyendo todo lo que subsiste, como rechazo de la igualdad inmediata y perpetua mediación consigo, es muy característica de la concepción que Hegel tiene sobre la autoconsciencia espiritual. La descripción de Diderot le sirve para ilustrar su propia concepción. «En esta profundidad insondable sin base y sin sustancia» el rico sólo sabe ver una cosa común, un juguete de su humor, un accidente de su capricho. Por eso, su espíritu es absolutamente superficial; pero no ocurre lo mismo con el espíritu del cliente, que en esa depravación y en esa numillación puede alzarse hasta la autoconsciencia; el rico no reúne los momentos desiguales, no llega a tener consciencia del mundo de la alienación.

Así, pues, hay que considerar la consciencia del cliente pobre y, en su toma de consciencia sobre sí mismo, percibir la consciencia propia de la cultura, el espíritu de este mundo. Después de haber leído la traducción de Goethe, Schiller escribía a Koerner a propósito de *Le neveu de Rameau:* «Se trata de una conversación imaginaria entre el sobrino del músico Rameau y Diderot. El sobrino es el ideal del vagabundo parásito, pero es un héroe entre los vagabundos de ese tipo, y al mismo tiempo que se pinta a sí mismo hace la sátira del mundo en que vive.» Esta última reflexión de Schiller expresa claramente lo que Hegel pudo descubrir en esta obra: no sólo el retrato de un original, sino también el de un mundo que se refleja en él y, más aún, en la toma de consciencia de este mundo extrañado de sí mismo, la consciencia de la extrema cultura y del desgarramiento que de ahí resulta. En definitiva, Hegel fue sensible al carácter *dialéctico* de esta obra. El sobrino de Rameau es un extraño personaje que se resiste a una definición que quisiera etiquetarle. Siempre es distinto a como creemos que es. «Se trata de un compuesto de altivez y de bajeza, buen sentido y razón. En su cabeza las nociones de la honra y la deshonra tienen un aspecto nebuloso»,[872] escribe Diderot. Se muestra con franqueza tal como es, pero, justamente, nunca se encuentra a sí mismo con un aire definido. Nunca es lo que es, siempre está fuera de sí y volviendo a sí cuando se halla fuera de sí. Hegel había dicho del hombre que «era lo que no era y que no era lo que era». Pues bien, la descripción de *Le neveu de Rameau* le presentaba a la vez la sátira de un mundo, un ejemplo concreto de la autoconsciencia humana y, en lo que respecta al desarrollo dialéctico aquí considerado, el resultado de la cultura en que el yo siempre está alienado, siempre está extrañado de sí. El sobrino de Rameau se humilla y representa la comedia de la bajeza, pero en esa depravación halla una oportunidad para afirmar su dignidad. Sólo que dicha dignidad, tan pronto como se manifiesta, aparece risible para sí misma. «Es necesario que haya una cierta dignidad vinculada a la naturaleza del hombre y que nada pueda ahogarla; eso es algo que se siente sin venir a cuento, sí, sin venir a cuento.»

El diálogo, señala Hegel, pone frente a frente dos personajes muy distintos: el filósofo honrado y el bohemio. Al filósofo le gustaría intentar mantener y conservar unos cuantos valores fijos; se asusta con las inversiones dialécticas, con las constantes metamorfosis de su personaje, y, sin embargo, debe reconocer la franqueza y la sinceridad de su interlocutor: «Me producía confusión tanta sagacidad y tanta bajeza,

---

[870] *Le neveu de Rameau,* XIV: «Parasite».
[871] *Phénoménologie,* II, p. 77 *(Fenomenología,* p. 306).
[872] *Le neveu de Rameau, op. cit.,* I.

ideas tan justas y al mismo tiempo tan falsas, una tan general perversidad en los sentimientos, una torpeza tan completa y una franqueza tan poco común.» El alma honrada del filósofo no puede adaptarse a semejante subversión perpetua de los valores. El propio Hegel intentará en ocasiones escapar a las consecuencias y a la lógica de su dialéctica. Pero ahora la verdad está del lado del bohemio, ya que dice lo que es cada cosa de este mundo, es decir, lo contrario de lo parece ser. Hay un capítulo de Diderot que lleva por título «El oro lo es todo». Capítulo que, sin duda, nos ayuda a analizar textos de la *Fenomenología* sobre la depravación por medio de la riqueza. «Qué diablos de economía es ésta, en la cual hay hombres a los que les sobra de todo, mientras que otros, que tienen un estómago tan inoportuno como aquéllos y un hambre que se repite lo mismo, no poseen nada que llevarse a la boca.»[873] En este mundo en el cual el oro lo es todo, el espíritu siempre está extrañado de sí; cada momento es lo contrario de lo que es. «Bien o Mal, consciencia del Bien y consciencia del Mal, consciencia noble y consciencia vil, no son verdad, sino que todos esos momentos se pervierten mutuamente y cada uno de ellos es lo contrario de sí mismo...» «La consciencia noble es vil y abyecta, la abyección se trueca en la nobleza de la libertad más cultivada la autoconsciencia.»[874] El bohemio desvela la comedia que constituye un mundo y un sistema social que han perdido su sustancialidad y cuyos momentos no tienen estabilidad alguna. La consciencia de esta pérdida transforma la acción en comedia a pura intención en hipocresía. La ambición y el deseo de dinero, la voluntad de hacerse dueño del poder, son la verdad de esta comedia. Pero al llegar a este punto, después de haber expuesto con franqueza «lo que todo el mundo piensa, pero no atreve a decir», el sobrino de Rameau se yergue, está orgulloso de su propia franqueza y, así, eleva su sí mismo por encima de toda esta bajeza; mediante la cínica confesión de esta bajeza misma alcanza la igualdad consigo en el más completo desgarramiento. El estudio que Hegel hace aquí sobre la «consciencia desgarrada» obliga a pensar en el anterior análisis sobre la «consciencia escéptica», o en el de la «consciencia desgraciada»; pero el carácter original de esta consciencia desgarrada —dejando aparte la dialéctica de la ofensa y la humillación que más tarde se encuentra en Dostoievski— se debe ahora a dos causas; es propiamente la consciencia del fin de un cierto mundo, quizás un *estado de ánimo prerrevolucionario;* expresa entonces una civilización que, tomando consciencia de sí misma, ha perdido toda ingenuidad, toda coincidencia consigo, toda sustancialidad y, en esta toma de consciencia, se niega a sí misma, es también en general la *consciencia final de toda cultura.* La prueba de que el sobrino de Rameau expresa bien esta situación prerrevolucionaria la tenemos en las siguientes expresiones que Diderot pone en su boca: «Vanidad, ya no hay patria; de un polo a otro sólo veo tiranos y esclavos.»[875] Y que Hegel ha visto ahí precisamente el fin de un mundo es algo que aparece claramente explicitado: «La exigencia de esta disolución sólo puede dirigirse al espíritu mismo de la cultura, a fin de que desde su confusión vuelva a sí misma como espíritu que de esta manera conquista una consciencia más elevada todavía.»[876] El estudio de la «consciencia desgarrada» le permite pasar desde el mundo de la cultura a otro mundo; al encontrarse a sí misma, la autoconsciencia será la fe o la pura intelección, pero ahora todavía no es más que «el centelleante lenguaje del espíritu» que afirma la vanidad de este mundo que desaparece y lo fragmenta todo.[877]

---

[873] *Le neveu de Rameau, op. cit..* XXVI.
[874] *Phénoménologie,* II, p. 79 *(Fenomenología,* p. 307).
[875] *Le neveu de Ramean, op. cit.,* X.
[876] *Phénoménologie,* II, p. 82 *(Fenomenología,* p. 310).
[877] En efecto, Hegel utilizaré la dialéctica de la vanidad del contenido (el poder o la riqueza) de este mundo efectivo para pasar a la *fe* (consciencia de la esencia más allá de este mundo) y a la *intelección* (crítica de este mundo y de la fe por la «Aufkärung»).

El lenguaje del espíritu que afirma la vanidad de este mundo de la cultura es, según la cita que Hegel hace de Diderot, «un lenguaje musical que amontona y embrolla, todas juntas, treinta arias diferentes, italianas, francesas, trágicas y cómicas, de todo tipo de caracteres».[878] Por el contrario, la consciencia honesta del filósofo querría atenerse a la melodía del Bien y de lo verdadero en la igualdad de tono. Considera cada momento como una esencialidad estable, es la inconsistencia de un pensamiento sin cultura por no saber que hace igualmente lo contrario. En cambio, la consciencia desgarrada es la consciencia de la perversión y, hablando con propiedad, de la perversión absoluta. Lo que domina en ella es el concepto que reúne IOÍ pensamientos que están a gran distancia unos de otros para la consciencia honesta y cuyo lenguaje, por tanto, se halla rebosante de espíritu.[879]

El lenguaje rebosante de espíritu no es sólo el del bohemio tragicómico, sino la verdad del mundo de la cultura que un filósofo ingenuo —y no dialéctico— ya no puede entender; es el lenguaje de toda una sociedad que no tiene más estima por sí misma que la de ser capaz de afirmar con franqueza y coraje, en ambientes elegidos, la vanidad de este mundo. Todavía goza del orden existente, pero se sabe superior a este orden que solamente la sirve como objeto para ejercer su juicio «chispeante de espíritu». De todas formas, como señala Diderot, no hay nadie que así piense y ponga en causa el orden existente sin darse cuenta de que renuncia a su propia existencia. El lenguaje, el juicio universal sobre el mundo de la cultura, es ahora su verdad y su espiritualidad. El ser ahí de este espíritu es la palabra universal y el juicio que todo lo rompe, a cuya luz se disuelven todos los momentos que deben valer como esencias y miembros efectivos del todo; «un juicio semejante juega también consigo mismo el juego de su propia disolución.»[880]

El lenguaje universal afirma la vanidad de la cultura y contiene la verdad de ésta. Opone su dialéctica negativa al alma honesta que no puede saber el bien y lo verdadero ni mantenerlos en su pureza —ni siquiera dando ejemplos imaginarios o reales, «pues presentar el bien como una anécdota singular es lo peor que se puede decir de él».[881] Aunque la consciencia simple reclame, al fin, la disolución de este mundo y el retorno a la naturaleza, no puede dirigirse al individuo aislado, puesto que el propio Diógenes en el tonel está condicionado por él. Es este mundo en su totalidad el que debe transformarse y elevarse a una forma más alta. Para el espíritu, la cuestión no es volver a caer en la naturaleza inocente, volver a hallar la simplicidad del corazón natural. Y Rousseau, cuya obra es la más negativa del siglo, pero que, por eso mismo, prepara una nueva positividad, no debe ser entendido en aquel sentido. El retorno a la naturaleza sólo puede significar el retorno del espíritu a sí mismo «conquistando así una consciencia todavía más elevada».[882]

Pero este retorno se ha producido ya. El *lenguaje del desgarramiento* es la reflexión del espíritu en sí mismo. De una parte, dicha reflexión puede significar la elevación del espíritu por encima de la realidad que ha constituido; el espíritu es dirigido entonces más allá del mundo de la cultura, «ha girado desde este mundo hacia el cielo, y el más allá de *ese* mundo es su objeto».[883] Sabemos que el espíritu de la cultura o de la alienación tiene como contrapartida el mundo de la fe, paralelo al mundo de la cultura. De otra parte, es la reflexión del mundo de la cultura en el sí mismo, que

---

[878] Citado por HEGEL, *Phénoménologie*, II, p. 80 (*Fenomenología*, p. 308).
[879] *Phénoménologie*, II, p. 80 *(Fenomenología*, p. 308).
[880] *Phénoménologie*, II, p. 79 *(Fenomenología*, p. 309).
[881] *Phénoménologie*, II, p 82 (Fenomenología, p. 310).
[882] *Phénoménologie*, II. p. 82 *(Fenomenología*, p. 310).
[883] *Phénoménologie*, II, p. 84 *(Fenomenología*, p. 311).

sabe y afirma la vanidad de *este* mundo; entonces su interés radica solamente en el juicio sobre la vanidad de toda cultura. El sí mismo se dirige todavía sobre este mundo real, pero su interés espiritual es sólo criticar a éste perpetuamente. «La vanidad de todas las cosas es su propia vanidad o, dicho de otra manera, él mismo es vano. Es el sí mismo que es para sí, que no sólo sabe juzgar acerca de todo y murmurar sobre todas las cosas, sino que sabe también expresar de una manera espiritual en sus contradicciones las firmes esencias de la efectividad como firmes determinaciones puestas por el juicio. Y esta contradicción es su verdad.»[884] Poder y riqueza son conquistados por el sí mismo, que luego se encuentra insatisfecho. El sí mismo sigue deseando el poder y la riqueza; hace todo lo posible por apoderarse de ellos, pero al mismo tiempo, cuando lo ha conseguido, sabe que no son nada en sí, que él es su poder y que aquéllos son vanos. Por tanto, les supera poseyéndolos y su mayor interés es tomar consciencia de su vanidad. «Así, pues, esta vanidad necesita la vanidad de todas las cosas para sacar de ahí la autoconsciencia; por consiguiente, ella misma la engendra y es el alma que la sostiene.»[885] Hegel piensa aquí en la brillante sociedad francesa del siglo XVIII, en las conversaciones y en todo el pensamiento crítico que conduce a la negación de este mundo de la cultura y a la experiencia de un retorno del espíritu a sí mismo en la obra de Rousseau. Pero esta crítica de la vanidad de todas las cosas sigue siendo negativa, no puede captar ya ningún contenido positivo, «el objeto positivo no es más que el yo mismo, y la consciencia desgarrada es en sí la pura igualdad consigo de la autoconsciencia que ha regresado a sí misma».[886]

Consecuentemente, el mundo de la cultura nos lleva a una toma de consciencia de este mundo como mundo de la alienación del sí mismo. Esta toma de consciencia es un retorno del espíritu a él mismo, una superación de la alienación. Tal superación se va a presentar en la dialéctica hegeliana bajo dos aspectos: de una parte, paralelamente al mundo real de la cultura hay un mundo de la fe en el cual el espíritu se introduce para volver a encontrar su unidad con su esencia; de otra parte, hay el sí mismo que a través de la cultura ha conquistado su propia universalidad y sabe reducir a sí mismo todo el contenido que le parecía extraño, la pura intelección. Por lo tanto, la oposición que se da es entre la *fe y* la *pura intelección;* el conflicto entre la fe y la ilustración es todavía un conflicto en el seno de la alienación, resulta de la alienación del espíritu; pero, justamente para terminar con esta alienación y superarla de una forma definitiva, la Aufklärung emprende el combate contra la fe. Al final el cielo habrá descendido sobre la tierra y hará su aparición el sí mismo de la libertad absoluta.

II. *La fe y la pura intelección.* El mundo de la cultura, el mundo en el cual el espíritu se ha extrañado de sí mismo, tiene como contrapartida otro mundo, el de la fe. Paralelamente al desarrollo del espíritu que acabamos de considerar, se presenta otro desarrollo. La consciencia *efectiva* se opone a la *pura* consciencia, la consciencia del espíritu realizado se opone a la consciencia de la esencia del espíritu, el más acá al más allá.

Como sabemos, esa escisión es característica del mundo moderno. El hombre vive en un mundo y piensa en otro. En el mundo de la cultura trata de hacerse con el poder o con la riqueza que son los objetos de su deseo, pero al apoderarse de ellos los supera, sabe que son cosas vanas y que continuar persiguiéndolas no puede satisfacerle. Poseyéndolos no se alcanza a sí mismo: «Poder y riqueza son los fines supremos del esfuerzo del sí mismo; sabe que la renuncia y el sacrificio le eleva hasta lo universal

---

[884] *Phénoménologie,* II, p. 83 *(Fenomenología,* p. 310).
[885] *Phénoménologie,* II, p. 83 *(Fenomenología,* p. 311).
[886] *Phénoménologie,* II, p. 84 *(Fenomenología,* p. 311).

llegando a poseerlo, y que en esa posesión consigue validez universal. Poder y riqueza son efectivas potencias reconocidas, pero también esta validez es vana y, justamente cuando el sí mismo se ha apoderado de ellas, sabe que no son esencias autónomas, sino que él es su potencia y que aquéllas son vanas.»[887] Este saber de la vanidad del mundo de la cultura, de las potencias en cuales el espíritu se ha realizado, o más bien alienado, es el saber de 1a nada de este mundo y la elevación inmediata del espíritu a otra esfera. Este mundo en el que el sí mismo, al cultivarse, actualiza su voluntad de poder sólo aparece ya como el más acá de la esencia, no es el *verdadero* mundo aunque sea el mundo efectivamente *dado.* «La fe —dice Malebranche—, nos enseña que todas las cosas del mundo no son más que vanidad y que nuestra felicidad no consiste en honores y riquezas.»[888]

Así, pues, el mundo de la cultura no es, como el primer mundo del espíritu, un mundo que se basta a sí mismo; es como «totalidad» extraño a sí, remite a una verdad que no tiene en él mismo y que se sitúa fuera de él. Siendo un más acá remite a un más allá. Este más allá es el pensamiento de este mismo mundo y a pesar de ello constituye su reflejo. El más allá se presenta ahora ante la pura consciencia del espíritu en la fe. Hegel va a considerar aquí la fe como contrapartida del mundo de la alienación; mostrará cómo esta fe es una *evasión* del mundo real al tiempo que se encuentra condicionada por él. Dicha fe es el pensamiento del espíritu, pero un pensamiento que todavía no se conoce como pensamiento y que, por tanto, se presenta como contaminado por el elemento del que ella es lo otro. Por eso, la fe que en sí es pensamiento —«el momento principal en la naturaleza de la fe, momento habitualmente descuidado»—[889] sólo se manifiesta, cuando penetra en la autoconsciencia, como una *representación,* un ser objetivo, negativo, en la positividad de su contenido, de la propia autoconsciencia. «Pero esta inmediatez, en tanto que el pensamiento entra en la consciencia o la pura consciencia entra en la autoconsciencia, recibe la significación de un ser objetivo que se sitúa más allá de la autoconsciencia.»[890]

Si intentásemos liberarnos de la terminología hegeliana y traducir lo más sencillamente posible la concepción sobre la fe que Hegel presenta aquí, nos parece que llegaríamos al resultado siguiente: la fe es una evasión del mundo real, una representación del espíritu más allá de las determinaciones de este mundo y, sin embargo, es la misma sustancia que, como en un juego de espejos, aparece aquí con el aspecto de las potencias de este mundo y allí con la forma del ser absoluto, de Dios. «El objeto absoluto no es otra cosa que el mundo real elevado a la universalidad de la pura consciencia.»[103] El contenido de la fe es el contenido de la revelación cristiana, el espíritu en sí y para sí con la forma de las tres personas de la Trinidad. En un principio el espíritu es la sustancia eterna, Dios padre. Pero la sustancia, al ser espíritu, no es solamente en sí, sino que deviene para sí, se realiza como UD sí mismo transitorio, entregado a la pasión y a la muerte, Cristo; y vuelve a tomar luego su primitiva simplicidad. «Únicamente representada de esta forma la sustancia es representada como espíritu.[891] Los tres momentos del espíritu que hemos considerado ya en el mundo real

---

[887] *Phénoménologie.* II, p 83 *(Fenomenología* p. 311).

[888] No es casualidad que citemos aquí a Malebranche *(Recherche de la Verité,* libro IV. cap. IV). En su filosofía se expresa particularmente bien la dualidad entre realidad y esencia que quiere señalar Hegel.

[889] *Phénoménologie.* II. p. 88 *(Fenomenología,* p. 314).

[890] *Phénoménologie,* II, p 88 *(Fenomenología,* p. 314). El puro pensamiento, la esencia del espíritu, penetrando inmediatamente en la autoconsciencia, se halla contaminado por el momento de la realidad, de manera que este puro pensamiento es solamente *representación* y afecta la forma de *otro mundo.* En la *intelección,* en cambio, el puro pensamiento se comporta negativamente respecto de la objetividad y reduce toda la objetividad negativa al sí mismo *(Phénoménologie.* II, p. 89).

[891] *Phénoménologie,* II. p. 89 *(Fenomenología,* p. 314).

con el modo de la alienación se presentan, por consiguiente, a la consciencia creyente bajo la forma de las tres personas de la Trinidad. Lo representado aquí es, ciertamente, el contenido del espíritu en sí y para sí, pero solamente *representado,* es decir que la consciencia creyente no siente la necesidad del *tránsito* de un momento a otro, del movimiento por medio del cual la sustancia se hace sujeto, se actualiza y se conserva, en el seno de esta actualidad, en su substancialidad. La Trinidad cristiana se da para ella en el elemento de la representación. Cada persona es considerada en su unidad inalterable, y el tránsito de una persona a otra aparece como un *acontecimiento* ininteligible. La consciencia creyente sabe que «Dios se hizo hombre y que habitó entre nosotros», pero ese devenir de la sustancia divina no es un devenir necesario, la expresión misma de la sustancia como espíritu: «Sólo para nosotros constituye una necesidad el que esas personas formen una serie; en cambio, para la fe, su diferencia es una diversidad estática y su movimiento un acontecimiento.» La consciencia creyente todavía forma parte del mundo real en tanto que su objeto. Dios, participa también en este mundo a través de su hijo; ello no obstante, como Hegel había indicado ya a propósito de la consciencia desgraciada, cuya subjetividad se opone a la objetividad de esta fe, la participación citada no basta para reabsorber el momento del más allá. Aunque Dios se hizo carne y vivió entre nosotros, a pesar de ello, siguió siendo en esa encarnación una realidad extraña «y el más allá no hizo más que recibir la determinación del alejamiento en el espacio y en el tiempo».[892]

Al elevarse de forma inmediata por encima de este mundo real, la consciencia creyente lo lleva todavía en sí. Por eso, piensa su esencia, pero no sabe que es un pensamiento; se la aparece el contenido del espíritu en sí y para sí, pero lo hace todavía como un mundo, como *otro* mundo, otra realidad *positiva* diferente de ella y que no sabe de dónde ha salido. La fe presenta aquí la positividad, la autoridad exterior que denunciará la crítica del siglo XVIII y que el Hegel de la *Vida de Jesús* de Berna, de acuerdo en este punto con la Aufklärung, iba a considerar como una impureza: «Cuando juzgáis como vuestra más alta ley los estatutos de la Iglesia y las leyes del Estado, estáis desconociendo la dignidad y el poder que representa para el hombre creer que él mismo es el concepto de la divinidad.»[893] El mundo de la fe, precisamente en tanto que es *otro* mundo, no es el pensamiento del espíritu, no es el espíritu en sí y para sí tal como se da en la religión. Hegel distingue aquí sutilmente entre fe y religión. La religión, o sea, el espíritu que se eleva hasta la consciencia de su propio contenido, encontrará al término de la *Fenomenología* su dialéctica particular; será considerada come la toma de consciencia de sí mismo por parte del espíritu absoluto. Ahora no es más que un momento del desarrollo del espíritu alienado, el momento que se opone a la *efectividad* y, por eso mismo, todavía no es más que una *fe.*

Dicha fe es diferente de la consciencia desgraciada. La consciencia desgraciada era la expresión de la *subjetividad* más profunda y, debido a ello, no alcanzaba la *objetividad.* Su contenido no estaba puesto aún como la sustancia del espíritu, sólo era ardientemente deseado, y la consciencia desgraciada no era más que la nostalgia del alma; no el pensamiento del espíritu, sino el fervor piadoso, la dirección del alma hacia el pensamiento *(Andacht).* «Su pensamiento, como fervor, sigue siendo el tumulto sin forma de las campanas o un cálido escape de vapores, un pensamiento musical que no

---

[892] *Phénoménologie,* II, p. 91 *(Fenomenología,* p. 316). Hegel presentó ya esta dialéctica de la encarnación de Dios a propósito de la consciencia desgraciada *(Phénoménologie,* I, p. 180). Volverá a tratar sobre ello en los textos dedicados a la «religión revelada» y verá en el *alejamiento* espacio-temporal una manifestación sensible de la mediación: «Pasado y alejamiento son sólo la forma imperfecta» de la mediación *(Phénoménologie,* II, p. 270)
[893] NOHL. *op. cit.,* p. 89.

llega a concepto, el cual sería la única modalidad objetiva inmanente.»[894] En la fe del mundo de la cultura la subjetividad piadosa del cristianismo de la Edad Media ha sido sustituida por la objetividad de la sustancia; lo que se aparece a esta consciencia creyente es la esencia en sí y para sí del espíritu, el contenido de la verdad, pero precisamente como un *contenido* que, en su presentación objetiva, lleva la marca de la alienación del espíritu. Hegel dirá a propósito de la religión que reúne en ella la *subjetividad de la consciencia desgraciada y* la *objetividad de la consciencia creyente.*[895] Y precisa aún más los caracteres de este contenido de la fe cuando los distingue del *en sí de la consciencia estoica* o de la *consciencia virtuosa.* Para el estoico, el pensamiento sólo era una *forma* que recibía un *contenido ajeno.* En cambio, ahora la fe tiene por contenido el pensamiento mismo, su objeto no es solamente una forma. Para la consciencia virtuosa el en sí era la esencia de la realidad, pero una esencia irrealizada, un *ideal* que aún no estaba presente. Para la consciencia creyente el en sí no es un ideal a realizar, sino que es pensado como efectivo, aunque puesto más allá de la efectividad. Por consiguiente, el objeto de la fe no es ni la forma del pensamiento ni un ideal, sino que participa de ambos; es la esencia del espíritu que, en su alienación, se percibe como más allá de sí mismo.

Ahora bien, como «esta pura consciencia de la esencia absoluta es una consciencia extrañada de sí misma», debe encerrar en sí su propia alteridad; es una fuga del mundo efectivo, y al principio parece que su otro sea este mundo del que aquélla se evade, pero también es necesario que dicha consciencia lleve a este otro en su seno. Se presenta, pues, como metida en un conflicto. «La pura consciencia es esencialmente extraña en el interior de ella misma y la fe sólo constituye un lado suyo.» El otro lado, señala Hegel, se ha originado ya para nosotros: es el lado de la pura autoconsciencia, el movimiento que hemos descubierto en la dialéctica del mundo de la cultura y que atacaba la subsistencia de cada uno de los momentos de este mundo transformándolos en sus contrarios. Aunque la *fe* es el pensamiento del contenido del espíritu, se opone en cambio al movimiento de la intelección, del sí mismo que rechaza toda alteridad y trasmuta todo objeto en el sí mismo. De la misma manera que la vida en su totalidad se oponía a la autoconsciencia de la vida, la verdad inmóvil tiene la inquietud de la búsqueda de lo verdadero, así también la fe, como contenido de la sustancia del espíritu, se opone a la intelección, al sí mismo universal que todo lo reduce a sí mismo y rechaza todo contenido en tanto que se presenta en una forma objetiva, ajena al sí mismo.[896] La fe sólo puede presentarse inmersa en un constante conflicto con la razón, y este conflicto de la fe y de la razón (Hegel dice «intelección», *Einsicht)* en el seno de la pura consciencia lo que constituye ahora nuestro objeto.

Para nosotros, los dos términos que se oponen de forma tan radical no son tan distintos como parece. Es la propia verdad del espíritu la que está alienada. «Recogido en sí mismo, al margen de ese mundo privado de esencia que no hace más que disolverse (el mundo de la cultura), el espíritu, cuando lo consideramos según su

---

[894] *Phénoménologie,* I, p. 184.

[895] Cuando trata de caracterizar la religión revelada, escribe: «El contenido se ha presentado ya como la representación de la *consciencia desgraciada* y de la *consciencia creyente»;* en la primera como contenido subjetivo «deseado por la consciencia», en la segunda «como la esencia del mundo privado del sí mismo» *(Phénoménologie,* II, pp. 272-273).

[896] La suprema síntesis del hegelianismo es la unidad del *movimiento* y del *reposo,* de la inquietud del sí mismo (la temporalidad) y la eternidad de la esencia. Por eso la verdad en sí y para sí es el «delirio báquico..., pero ese delirio es igualmente el reposo translúcido y simple *(Phénoménologie,* I, p. 40). Estos dos momentos se separan aquí como la esencia y el sí mismo, la fe y la intelección. *Cf.* también, sobre la vida como reposo e inquietud *(Phénoménologie,* I, p. 148) y sobre el carácter alternativo de lo verdadero y de su movimiento, I, p. 201. (Para esta unidad el movimiento es lo otro.)

verdad, es en una unidad inseparable tanto el absoluto movimiento y la negatividad de su manifestación como su esencia satisfecha en sí misma y su positivo reposo. Pero sometidos en general a la determinación del extrañamiento, estos dos momentos se alejan el uno del otro como una consciencia duplicada.»[897] El contenido forma parte de la fe como una verdad inmóvil, como una esencia puesta más allá de la intelección; a la intelección pertenece el movimiento del sí mismo que se vuelve contra toda objetividad. De un lado, el espíritu se percibe como una verdad igual a sí misma, es pura positividad; de otro lado, el espíritu es el sí mismo que penetra todo contenido para redecirlo a sí mismo, es la negatividad absoluta, el sí mismo universal. Estos dos lados son idénticos, pues el concepto es la diferencia absoluta que, en tanto que tal, es la diferencia de sí mismo, o sea, no es ninguna diferencia, pero se presentan aquí en su oposición, y esta oposición aparece como la más profunda posible.

Así, pues, lo que estudia Hegel es la lucha de la fe y de la intelección. Los dos términos se presentan recíprocamente como un retorno del mundo de la cultura; la fe es una *huida* de este mundo, la intelección universal es su *resultado.* El sí mismo que atravesando el mundo de la cultura se ha elevado a la universalidad. Las diferencias de naturaleza que separan a los individuos han sido superadas. Ya no hay diferencias originarias, sino solamente diferencias de magnitud, voluntades más o menos poderosas. En todas el espíritu es el mismo universal adquirido por la cultura, y ese espíritu se revela como el sí mismo. De una parte, el sí mismo reduce todo lo que es objetivo al ser para sí de la autoconsciencia; de otra parte, el ser para sí tiene la significación de un universal, «la intelección deviene propiedad de todas las autoconsciencias». El yo, tal como aparecerá en la filosofía alemana, en la obra de Kant o de Fichte, es descubierto ya aquí *por nosotros.* El idealismo expresará en un sistema filosófico el triunfo del sí mismo universal. Ninguna cosa en sí podrá oponérsele, sino que va a penetrar todo contenido que pretenda valer fuera de la autoconsciencia; comprenderá ese contenido y al comprenderlo lo convertirá en un momento de él mismo. Igualmente, el yo no será propiedad exclusiva de tal o cual individuo determinado: será universal en cada uno. Antes de ver cómo se desarrolla en sistemas filosóficos esta reducción del ser al yo tenemos ante nosotros la exigencia del sí mismo universal, como resultado del proceso de la cultura. Su universalidad todavía no es más que una *pura intención.* «Así, pues, esta pura intelección es el espíritu que dirigiéndose a toda consciencia proclama: Debéis ser para vosotras mismas lo que sois en vosotras; debéis ser racionales.»[898]

Pero precisamente esta intelección encuentra frente a sí eL mundo de la fe que se presenta como una objetividad irreductible, un contenido contaminado por aquello de que huye. Entra, pues, en lucha contra ese contenido con el pretexto de actualizar la libertad de espíritu. Esa lucha ha tenido lugar en la historia durante los siglos XVI y XVIII; con el Renacimiento y la Reforma en e1 siglo XVI, con la Ilustración en el siglo XVIII. Hegel se refiere principalmente al conflicto entre la fe y la Aufkärung. Resulta extraño que la Reforma no ocupe más espacio en la *Fenomenología,* e incluso parece que en dicha obra no hay ninguna alusión clara a esa Reforma que, según la expresión de nuestro filósofo, fue «la revolución de los alemanes». En realidad, el proceso de la Reforma ha sido comprendido por Hegel como una primera etapa en la liberación del espíritu. En su *Filosofía de la historia* compara a Lutero con Sócrates y dice que con Lutero «el espíritu empieza a entrar de nuevo en sí mismo» *y* se eleva a «una

[897] *Phénoménologie,* II, p. 67 *(Fenomenología,* p. 313).

[898] *Phénoménologie,* II, p. 93. Por otra parte, Hegel caracteriza el movimiento de la consciencia creyente relacionándolo con el mundo real; en lugar de pensarlo como vano y satisfacerse en esta vanidad, la consciencia creyente intenta alcanzar «la consciencia de su unión con la esencia», pero esta unión no se realiza nunca, al menos para la consciencia singular *(Phénoménoiogie,* II, p. 90) *(Fenomenología,* p. 317).

reconciliación interior». La Reforma es el comienzo de la Aufklärung; «la fe había conservado en el mundo espiritual el esto sensible de que pretendía evadirse, y ésa es la causa de que se produjera la necesaria corrupción de la Iglesia».[899] Lo que hace de la fe una fe impura es la mezcla del pensamiento y lo sensible, la transposición inmediata del mundo real al mundo del pensamiento. Tanto para el *protestantismo* como para la Aufklärung, «la religión debe edificar sus templos y sus altares solamente en el corazón del individuo» y reconocer en la cosa objetiva presentada a la adoración de los fieles lo que no es más que una cosa. De esta manera lo divino se separa completamente de toda intuición. En su importante artículo de Jena sobre *Fe y saber,* Hegel se esforzó en mostrar cómo el protestantismo ha contribuido a la separación de lo *interior y* lo *exterior.* Se llegó así a la subjetividad que caracteriza «esta forma del espíritu universal, el principio de .los pueblos nórdicos».[900] Por eso la Aufklärung no tuvo en Alemania el mismo carácter antirreligioso que en Francia. Si en Francia la Aufklärung se mete con la teología, ello se debe a que dicha teología no se ha interiorizado todavía. En Francia la fe siguió siendo fe en un más allá suprasensible, es decir, en un segundo mundo situado más allá del primero, pero dado tan objetivamente como el anterior. La lucha por la libertad de espíritu inaugurada por Lutero fue continuada por la Aufkärung. En el mundo moderno, escribe Hegel en su *Filosofía de la Historia,* «la religión no puede subsistir sin el pensamiento y se adelanta en parte hasta el concepto y, en parte, forzada a ello por el pensamiento mismo, se convierte en fe intensiva, o bien, empujada a la desesperación por el pensamiento ante el cual huye enteramente, pasa a ser superstición.»[901]

Si nuestra interpretación es exacta, Hegel no tenía que hablar especialmente de la Reforma en la *Fenomenología,* porque aquel movimiento forma parte de la lucha que tiene lugar entre lo que llama fe y lo que denomina pura intelección. Ambos términos aparecen juntos; la Reforma es solamente un momento en esta lucha; en cambio, la Aufkärung señala su terminación. Al tomar en consideración la lucha de la Ilustración contra la superstición, Hegel supera el protestantismo, que no hizo más que iniciar la liberación del espíritu para conseguir su reconciliación interior. Finalmente, aunque la Aufkärung acabó, con la filosofía del siglo XVIII y la Revolución Francesa, en un fracaso parcial, el espíritu subjetivo, en el que la fe se presenta todavía, pero como pura subjetividad liberada de la alienación, y que puede vincularse más directamente a la revolución protestante —una «Aufkärung insatisfecha», en vez de la Aufkärung que se hunde en la finitud y halla en ella su reposo—, reaparece en lo que Hegel llama la *visión moral del mundo,* que, correspondiendo a la subjetividad nórdica, a las filosofías de Kant y de Fichte, constituye el desarrollo original de la Reforma.[902]

Así, pues, la Reforma tiene su sitio en la *Fenomenología:* por una parte, en tanto que toma posición contra la teología del más allá y combate en este campo con las armas de la pura intelección; y, por otra, en tanto que el más allá subsiste todavía en la teología protestante y en tanto que pertenece a la subjetividad, la citada Reforma encuentra su expresión en la visión moral del mundo, en el despertar de la subjetividad libre que la *Fenomenología* estudia de manera especial y que el artículo de Jena sobre *Fe y saber* vinculaba directamente con el protestantismo.

La pura intelección dirigida contra la fe toma el nombre de Aufkärung; se trata de la Ilustración que disipa las tinieblas. Y en esta lucha, que cubre el siglo XVIII y pretende realizar la racionalización en sí y para sí, empieza siendo negativa. La Ilustra-

---

[899] *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* traducción francesa, *op. cit.,* II, p. 131.
[900] *Glauben und Wissen,* ed. Lasson, VI, p. 225.
[901] *Filosofía de la historia, op. cit.,* II. p. 131.
[902] Cf., en la *Fenomenología,* la *visión moral del mundo* y todo el artículo de Jena sobre *Fe y saber.*

ción triunfa sobre la fe; denuncia en ella el momento del más allá y aclara la fe como superstición. Tal es el combate de los ilustrados contra la superstición. Pero en esa lucha la pura intelección se da a sí misma un contenido positivo, a saber, la doctrina de la Aufkärung, su verdad, que se desvela como el más romo utilitarismo, y el pensamiento del mundo finito. Al salir de esta finitud, el espíritu se reconcilia consigo mismo y los dos mundos —el de la tierra y el del cielo— se juntan en uno solo. Tal es la experiencia de la Revolución Francesa, que, aparentemente, pone fin al mundo de la cultura y de la separación Sin embargo, también esta experiencia resulta decepcionante. Por ello, con el Terror y Napoleón, el espíritu se eleva a una figura más alta, se convierte en el espíritu cierto de sí mismo que constituye el tercer momento del desarrollo del espíritu.

IV. La «aufklärung» o el combate de los ilustrados contra la superstición

Para Hegel todavía era un fenómeno muy próximo la importante lucha que tiene lugar en el siglo XVIII y que enfrentó a los filósofos de la *Enciclopedia* con los que éstos consideraban defensores retrógrados de una fe tambaleante, la lucha de la razón contra la fe, de la Aufkärung contra la superstición. Este combate anuncia tiempos nuevos, implica uña revolución en la «textura» del espíritu y, justamente por ello, un hombre como Hegel, tan sensible a las transformaciones históricas, a los cambios visibles c invisibles del *espíritu del mundo,* no podía dejar de consagrarle el espacio que corresponde a la importancia que da a tal tema. Su intención era describir esa revolución en la vida espiritual y apreciar su significado. Lo que le sirvió de modelo fue la «prédica filosófica» en Francia, prédica que en este país tuvo un carácter más claramente antirreligioso que en Alemania, donde la Reforma del siglo XVI había realizado ya parte de la misma tarea, y que, finalmente, condujo a una revolución política cuya importancia es considerable. No hay duda de que en 1807 Hegel no juzga ya la Revolución Francesa como lo había hecho durante los años de seminario en Tubinga; la evolución de los acontecimientos —el Terror de 1793, y luego el Imperio de Napoleón— contribuyó a modificar su opinión como la de muchos de sus contemporáneos, pero no por eso deja de afirmar que en esa revolución política hubo un prodigioso esfuerzo del *espíritu del mundo* para realizar en la tierra «lo Racional en sí y para sí». Con el siglo XVIII y la Revolución Francesa algo cambió en el mundo. En sus *Lecciones sobre filosofía de la historia,* y a pesar del prudente conservadurismo que le caracteriza, Hegel dirá acerca de esta revolución: «El pensamiento, el concepto del Derecho se hizo valer de golpe, y el viejo edificio inicuo no pudo oponerle resistencia. En el pensamiento del derecho se forjó entonces una constitución que, en lo sucesivo, debía descansar sobre esta base, Desde que el sol se encuentra en el firmamento y los planetas dan vueltas a su alrededor no habíamos visto al hombre situarse con la cabeza para abajo, es decir, basarse en la Idea y construir la realidad de acuerdo con aquella. Anaxágoras fue el primero en decir que el veo; gobierna el mundo, pero sólo ahora ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual Era, pues, un soberbio amanecer. Todos los seres pensantes celebraron esta época. Una emoción sublime reinó en este momento histórico, el entusiasmo del espíritu hizo que se estremeciera el mundo como si solamente entonces se hubiera llegado a la verdadera reconciliación de lo divino con el mundo.»[903]

Claro está que, en la misma obra, Hegel critica la citada revolución, porque únicamente ha dado realidad a principios formales y no ha sabido expresar la razón concreta: «Su principio sigue siendo formal, porque ha salido del pensamiento abstracto, del entendimiento que empieza siendo la consciencia que la razón pura tiene de sí misma, y abstracto en tanto que inmediato.» Ésta es la crítica que vamos a ver desarrollarse en el presente estudio. Con todo, dicha crítica no debe ocultamos, según Hegel, la necesidad espiritual de la lucha a que hemos aludido antes. La Revolución Francesa ha salido del pensamiento; sale de la filosofía del mundo que se elabora en el siglo XVIII: «Frente a la fe basada en la autoridad se ha puesto la soberanía del propio sujeto y las leyes de la naturaleza se reconocieron como el único vínculo entre lo exterior y lo interior. De esta manera todos los milagros fueron descartados. La Naturaleza es ahora un sistema de leyes conocidas y aceptadas, el hombre está como en su casa y eso es lo único que cuenta; el conocimiento de la Naturaleza le hace libre.»[904] Luego el pensamiento se amplió al mundo del espíritu. Se negó a reconocer el

---

[903] *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* trad. francesa. *op. cit.*, 229.
[904] *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* trad. francesa, *op. cit.*, p. 223.

derecho y la moralidad en una autoridad ajena a la razón del hombre. Con ello se llevaba a cabo una revolución fundamental en e) desarrollo del espíritu, el esfuerzo por superar cualquier alienación del yo. «Se llamó razón a las determinaciones universales basadas en la consciencia objetiva, las leyes de la naturaleza y el contenido de lo que es justo y bueno. Se denominó Ilustración a la primacía de dichas leyes. La Ilustración pasó de Francia a Alemania y aquí apareció un nuevo mundo de ideas.»[905]

En los textos de la *Fenomenología* que ahora nos proponemos comentar, el racionalismo de la Aufklärung es considerado a la vez en su momento histórico y en su significación general. Se trata, desde luego, de una doctrina filosófica, pero de una doctrina que se extiende a través de todo el cuerpo social y se lanza a la conquista de todo un pueblo. Hemos visto ya en *Le neveu de Rameau* la oposición que hay entre el filósofo que se comporta de una manera formal recogiendo las confidencias del bohemio y el bohemio mismo que afirma el desgarramiento de este mundo pervertido y alienado. «En todo esto había muchas cosas que se piensan y de acuerdo con las cuales se conduce uno, pero que no se dicen. Esa era realmente la diferencia más notable entre mi interlocutor y la mayoría de nuestros convecinos. Confesaba los vicios que tenía, que tienen los otros, pero no era hipócrita. No era ni más ni menos abominable que ellos, sino solamente más franco y más consecuente, y algunas veces profundo en la depravación.»[906]

A partir de aquí se puede decir que el mundo de la cultura ha llegado al más agudo conocimiento de él mismo, es un discurso rebosante de espíritu que juzga todos los aspectos de su condición. «Este espejo de un mundo» todavía no es la pura intelección; al reflejar este mundo, la autoconsciencia todavía participa en él con la intención impura de brillar y manifestarse en el seno del mundo por medio de su espíritu y la originalidad de su crítica disolvente. Es la época de los salones y de las *Cartas persas.* Aún no ha sonado la hora de la pura intelección que, transformada en intelección de todos, escapa de este mundo artificial por medio de la universalidad de su pensamiento crítico.[907] Primero el yo sigue gozando del orden artificial que existe en esta sociedad, pero se sabe superior a ese orden, que sólo le sirve de objeto para ejercer su juicio. Se trata de elevarse por encima de este mundo mostrando su vanidad, haciendo aparecer su propio espíritu en dicha demostración. Se continúa viviendo en él, pero se demuestra por medio de su espíritu que ya no se cree en él. «Es sólo el interés por poseer un contenido para esta argumentación y conversación frívola lo que mantiene el todo y las masas de su articulación.»[908] Así, pues, la consciencia sigue participando en el mundo de la cultura y contribuye a conservarlo tratando de brillar a sus expensas. Pero la vanidad del contenido expresa también la vanidad del sí mismo que sabe vano el contenido. Por eso la consciencia se eleva a la *pura* intelección cuando descubre el carácter universal de su juicio. «Los trozos esparcidos se reúnen en una imagen universal y hacen de ella una intelección de todos.» A partir de ese momento desaparece el hecho de «juzgar mejor» que los demás, como único interés presente y «la ilustración singular se transforma en intelección universal».[909]

---

[905] *Ibid.,* p. 224.

[906] *Le neveu de Rameau, op. cit.,* XXIII.

[907] Al parecer, Hegel distingue dos momentos, el de las *Cartas persas* y el del *Diccionario filosófico.* La crítica de la intelección se amplía progresivamente a todo el cuerpo social y se hace universal (tanto por su alcance como por su extensión).

[908] *Phénoménologie,* II. p. 94 *(Fenomenología,* p. 318). Hegel entiende por *masas* las divisiones de la sustancia social, comunidad y familia, clases y estamentos sociales, etc. A finales del siglo XVIII estas «masas» sólo tienen *ser* porque dan una *ocasión* de crítica al espíritu. La hora de su desaparición en una revolución está próxima.

[909] *Phénoménologie,* II, p. 94 *(Fenomenología,* p. 318). Sobre Voltaire en los *Escritos de Jena. cf.* ed.

Así es como Hegel nos muestra que la pura intelección se forma mediante una reflexión del mundo de la cultura en sí mismo, una reflexión que engendraba también el mundo de la fe. Fe y pura intelección son igualmente resultado de la alienación del espíritu que trata de superar la alienación; la fe representa el rebasamiento del mundo por medio del pensamiento de su más allá absoluto, el pensamiento del ser del espíritu, la intelección es el retorno del espíritu a sí mismo como arto de pensar, negación de toda alienación. En lo sucesivo serán esas *dos reflexiones* las que se opondrán enfrentándose, combate tanto más violento cuanto que los dos adversarios son hermanos enemigos y, en el fondo, expresan la misma verdad, la del espíritu: el pensamiento entra en lucha con el pensamiento. En el más allá al que aspira, la fe conoce sin saberlo la esencia misma del espíritu, pero sólo el contenido le es presentado sin la forma de la intelección. En la intelección el espíritu aún no se conoce más que como pura negatividad, es la forma que se separa del contenido para negarlo en tanto que otro. «Primeramente —dirá Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*—, el principio del pensamiento aparece todavía con forma abstracta en su universalidad y se basa en el de contradicción e identidad. El contenido está puesto así como finito, y la Ilustración desecha y extirpa cosas humanas v divinas, todo lo especulativo.» Y en la *Fenomenología:* «Fe e intelección son la misma pura consciencia, pero se oponen según la forma; la esencia forma parte de la fe en cuanto que pensada, no como concepto, y así es algo absolutamente opuesto a la autoconsciencia, mientras que la esencia forma parte de la pura intelección en tanto que sí mismo; por consiguiente, una de ellas es la negación de la otra y viceversa.»[910]

El defecto de la fe es presentarse como un más allá, un contenido ajeno a la autoconsciencia; la verdad del racionalismo radica en afirmar la libertad absoluta del espíritu. Ya en el luteranismo empieza a manifestarse esta libertad: «Lutero había conquistado la libertad espiritual y la reconciliación concreta; había establecido con éxito que el eterno destino del hombre es algo que tiene que ver con él. En cambio, en cuanto al *contenido* de eso que tiene que ver con él y en cuanto a la verdad que en él debe vivir, Lutero admitió que debía ser *un dato* revelado por la religión.»[911] Precisamente ese dato, esa *positividad* es lo que va a denunciar la Aufklärung.[912] Cuando Hegel llegó al seminario de Tubinga en 1788 tenía como profesor al teólogo Storr, que, en el siglo de la *Enciclopedia,* basaba toda su enseñanza en la autoridad de la revelación. Storr tomaba como punto de partida la sagrada autoridad de Cristo y de los apóstoles; incluso utilizaba la filosofía kantiana —concesión al modernismo— para justificar su método. La filosofía crítica había demostrado que la razón humana no puede rebasar el conocimiento del mundo sensible. Por tanto, la razón humana se halla imposibilitada para juzgar acerca del valor de la revelación, *«In hac causa ne habet quidem philosophia justam auctoritatem»,* proclamaba Storr en su obra titulada *Doctrinae christianae pars theoretica ex sacris litteris repetita*[913]. Es cosa sabida, por otra parte, que en sus primeros *trabajos de juventud* Hegel criticó esa *religión positiva* que impone un contenido a la consciencia humana. Los alumnos del seminario de Tubinga conocían a los filósofos franceses del siglo XVIII. Finalmente, *en* Alemania, Lessing había exaltado la tolerancia, y su obra *Nathan el prudente* es citada

---

Lasson, I. p. 335.

[910] *Phénoménologie,* II. p. 95 *(Fenomenología,* p. 319).

[911] *Lecciones sobre la filosofía de la historia, op. cit.,* II. pp. 224-225.

[912] Con lo cual prolonga la obra de la Reforma: «Ahora se ha establecido el principio de que este contenido es un contenido actual del que puedo convencerme interiormente, así como el de que todo debe reducirse a este fundamento íntimo» *(ibid.,* p. 225).

[913] J. C. STORR, *Doctrinae christianae pars teorética, ex sacris litteris repetita* (Stuttgardiae, MDCCVIII), Vorwort, p. LV.

frecuentemente en los primeros ensayos hegelianos. Lessing consideraba la revelación como necesaria en la infancia de la Humanidad; prepara una religión moral que corresponde a la madurez del hombre y que es resultado de su propia razón.

El conflicto entre la Aufklärung y la fe positiva ha sido uno de los problemas fundamentales que se planteó Hegel durante sus años de juventud. Los detalles de ese conflicto y su alcance especulativo vuelven a aparecer en los textos de la *Fenomenología* presentados en forma filosófica. Hay que señalar que aunque el joven Hegel sufrió durante sus años de estudiante la influencia de la Aufklärung, aunque en esta época fue fiel a la inspiración de este racionalismo y seguirá siéndolo a pesar de sus profundas divergencias, también es verdad que siempre puso reservas a su adhesión. Ya en los primeros ensayos de Tubinga encontramos una crítica de la filosofía del entendimiento que es demasiado seca y demasiado abstracta como para inspirar realmente la actividad humana. Bajo la influencia de Rousseau, Hegel opone la *religión subjetiva* que es la religión del corazón, capaz de orientar toda la vida humana, a una teología abstracta, a lo que, en esta época, denomina *religión objetiva.* La Aufklärung, la crítica del entendimiento, puede hacernos más inteligentes, pero no nos mejora, no actúa sobre las almas, sino que obra sólo negativamente y, por eso, se opone a su vez a la *religión subjetiva.* Es igualmente en su período de Tubinga cuando Hegel opone la *religión de un pueblo* a la *religión privada;* nuestro autor se muestra sensible ante realidades que la Aufkärung ignora. En su obra empieza a dibujarse el deseo de superar la oposición, de pensar la religión para conservar el contenido especulativo de aquélla como una manifestación de la verdad del espíritu, sin negar por ello el derecho de la autoconsciencia, que es volver a encontrarse a sí misma en su objeto. Pero la concepción de la religión como momento del espíritu absoluto, autoconsciencia del espíritu, no hace su aparición hasta el periodo de Jena, en el artículo sobre *Fe y saber,* y luego en las páginas que ahora comentamos. Desde ese momento la crítica de la Aufkärung, a pesar de su derecho, aparece como exclusivamente negativa. El pensamiento del siglo XVIII, que mega la fe, debe ser sustituido por un pensamiento que la asimile y que integre en el espíritu todo lo que la revelación ofreció en la historia a la consciencia creyente. La religión debe ser pensada; el error de la Aufkärung es ser crítica negativa y no captar el contenido de la fe para descubrir su sentido especulativo. Hegel abre el camino a Feuerbach.[914]

Difusión de la Aufkärung. La pura intelección es un nuevo ejemplo del poder de lo negativo que anima la autoconscieneia. Poder que habíamos encontrado ya en el camino que acabarnos de dejar atrás: por ejemplo, lo que constituía la fuerza del escepticismo «anulando el ser del mundo en la múltiple variedad de sus determinaciones»,[915] desvelando la dialéctica oculta de toda determinación puesta ante el pensamiento en cuanto tal; el poder se hallaba presente igualmente en el idealismo teórico o práctico. Ahora bien, aquí este poder se eleva muy por encima de esas etapas subordinadas, «puesto que ha nacido de la sustancia, sabe como absoluto el puro sí mismo de la consciencia y se mide con la pura consciencia de la esencia absoluta de toda efectividad».[916] El haber nacido de la sustancia significa que tenemos aquí una manifestación, un *fenómeno del espíritu* como tal y no un aspecto abstracto de la

---

[914] Sobre las actitudes de Hegel acerca de la religión y la Aufkärung durante el periodo de juventud, *cf.* J. HYPPOLITE, *Les Travaux de Jeunesse de Hegel d'après des ouvrages recents,* en «Revue de Métaphysique et de Morale», julio y octubre de 1835. Hegel opone religión subjetiva y religión objetiva, religión de un pueblo y religión privada. Aprecia de formas distintas la *positividad,* el elemento histórico de la religión. Linas veces la combale y otras se opone a La aridez de uno razón humana abstracta. El gran progreso se efectúa en el período de Francfort, en el cual la *positividad* pasa a ser un *destino.*

[915] *Phéinoménologie,* I, pp. 171-172.

[916] *Phénoménologie,* II, p. 95 *(Fenomenología,* p. 319).

autoconscieneia o de la razón. Esta pura intelección es el resultado de una cultura vinculada a la vida colectiva; es una experiencia humana en todo el sentido de la palabra. El espíritu, «que siempre niega», emerge aquí *en la historia* y afronta la consciencia que el espíritu tiene de sí mismo cuando se conoce solamente como esencia más allá de sí.

Así, pues, la fe se convierte para la razón abstracta de la Aufkärung en el reino del error, en el imperio de las tinieblas. En esta denuncia del error fundamental, la Aufkärung hace distinciones y percibe diversos n. omentos. En principio hay la consciencia ingenua de la masa inmersa todavía en la infancia. En dicha masa el error es únicamente una debilidad del espíritu, una ausencia de reflexión y, por consiguiente, de retorno a sí mismo. Pero a esta ingenuidad se opone, como segundo momento, la mala intención de los sacerdotes, que, para conservar su prestigio, abusan de las masas por vanidad y envidia. Los sacerdotes conservan en sí y sólo para ellos el pensamiento y engañan a los demás. A la masa y al clero se añaden finalmente los déspotas que no son ilustrados, que poseen la estupidez de la masa, pero utilizan para su propio provecho al clero mentiroso. Así obtienen la ventaja de «un poder sin subversiones y la posibilidad de realizar sus placeres y sus fantasías».[917] Tal es el mundo del error —el error en sí, si se nos permite hablar de esta manera—, que la Aufkärung percibe y que, mediante una dialéctica frecuente en la historia, casi consigue crear en el alma de su adversario. Cuando dos principios se hallan en lucha de esta suerte, suele ocurrir que la idea que uno se hace del otro transforme a este otro e introduzca en él el mal que ve en él y que al principio sólo existía implícitamente.[918] No resulta difícil reconocer en esta descripción del reino del error la idea que Voltaire se hacía de lo infame. En el *Edipo* de 1718 escribía:

Los sacerdotes no son lo que un pueblo vano piensa. Nuestra credulidad constituye toda su ciencia.

La debilidad de unos y la hipocresía de otros crean este mundo abominable que ha ensangrentado la historia humana, crean el fanatismo y el odio. En la importante escena de *Mahoma*, la oposición de la credulidad de Séide al fanatismo hipócrita de Mahoma traduce perfectamente esta dualidad. Séide, expresión de la consciencia ingenua e ignorante, llega a decir:

Tenéis todo el poder sobre mi alma,
Sólo os pido que iluminéis mi dócil ignorancia,

mientras que Mahoma adopta el papel de representante de Dios en la tierra:

Escuchad su voluntad suprema a través de mis labios.[919]

Ese mismo mundo vuelve a encontrarse en *Los bandidos* de Schiller, obra que ya hemos visto cómo era utilizada por Hegel.

Ahora bien, aunque la Aufkärung empieza desvelando la «lógica del error» que pervierte a la Humanidad y, negándola, se propone liberar al hombre para darle la posibilidad de la verdad, no puede actuar igualmente sobre todos los momentos del citado error. La intención perversa de los sacerdotes se le escapa, ya que forma parte del

---

[917] *Phénoménologie*, II p. 96 *(Fenomenología*, p. 320).
[918] Hegel da varios ejemplos de esta «mala consciencia» desarrollada en un partido por la crítica negativa de otro; por ejemplo, cuando la religión acepta discutir los fundamentos históricos de la revelación en el mismo terreno del adversario.
[919] VOLTAIRE, *Mahomet*, Acto III, escena VI.

ser para sí de la consciencia, y, por tanto, su acción irá dirigida a la masa todavía inconsciente pero que tiene en sí la virtualidad necesaria para sufrir su influencia. La consciencia ingenua y la autoconsciencia sólo se diferencian por el hecho de que la una es en sí y la otra es para sí. Justamente por eso la comunicación de la Aufkärung se efectúa a través de todo el cuerpo social sin encontrar seria resistencia. Penetra la sustancia de la masa, se insinúa en ella y se convierte en una doctrina universal. En el espíritu se produce una revolución incluso antes de que haya podido tomar clara consciencia de ello. Hegel cita aquí las palabras de Diderot en Le *neveu de Rameau:* «El Dios extranjero se coloca humildemente en el altar junto al ídolo del país, poco a poco se va haciendo dueño de la situación hasta que un buen día agarra por el codo a su compañero y ¡catacrás!, el ídolo al suelo.»[920] El contagio que describe obliga a pensar en el texto de Beaumarchais sobre la calumnia: «El mal es hecho, germina, trepa, camina, va tomando fuerza de boca en boca como un diablo y luego, de golpe y porrazo, sin saber cómo, la calumnia se levanta, silba, se hincha y crece a ojos vistas.» «Ahora —dice Hegel— como espíritu invisible e imperceptible, se insinúa en todas las partes nobles y las penetra, en seguida se hace dueña de todas las vísceras y de todos los miembros del ídolo inconsciente; y una buena mañana, cuyo mediodía no está manchado de sangre, si la infección ha calado en todos los órganos de la vida espiritual, solamente la memoria conserva todavía como una historia pasada no se sabe cómo la forma muerta de la anterior encarnación del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría elevada a adoración del pueblo sólo se ha despojado así, sin dolor, de una piel marchita.»[921] Es inútil que los poderes constituidos intenten luchar contra este contagio epidémico; cuando emprenden la lucha se dan cuenta del mal, pero el mal ya está hecho. La comunicación de esta pura intelección es comparable a «la expansión de un vapor en una atmósfera que no oponga resistencia». A partir de ese momento ya no hay en la masa espiritual una fe sólida que oponer realmente a la razón, dos adversarios en lucha, puesto que el propio adversario ha sido ganado por el contagio; sus argumentos están inspirados por el espíritu de aquel a quien combate. Es el mismo espíritu el que se encuentra en ambos campos. De la confiada fe del pasado no queda más que un recuerdo profundamente oculto en la «textura» del espíritu. Pero, cuando este nuevo espíritu se ha extendido y ha infectado toda la sustancia, muestra a la luz del día su naturaleza exacta y el significado de su conflicto con la fe. Es retrospectivamente como pueden ser juzgados los argumentos y aclarado su alcance. *Creyendo criticar lo otro, la pura intelección se ha criticado a sí misma.* Se enzarza en una polémica sin darse cuenta de que se ha negado a sí misma en tanto que pura intención y pura intelección.

Oposición entre intelección y fe. El estudio de esta polémica y de su importancia es uno de los análisis más atrayentes de la *Fenomenología.* El libre pensamiento, la pura intelección, como dice Hegel, se propone librar al espíritu humano de un error fundamental cuyo origen es difícil de descubrir. En efecto error no es sino lo *Irracional.* En el objeto de la fe, la Aufklärung descubre un mundo inconcebible, ajeno a la razón, un ser-otro cuya alteridad resulta irreductible. Pero ¿cómo puede ser que lo irracional haya pasado a ser objeto de la consciencia y, precisamente, un objeto en el cual aquella ha visto su ser más intimo? ¿Cómo ha sido posible un error tal? La pura intelección se comporta negativamente para con este objeto de la fe, pero eso prueba que para ella hay otro absoluto. Ahora bien, la pura intelección, la razón, es la categoría: «Esto significa que el saber y el objeto del saber son lo mismo. Así lo que la pura intelección anuncia como su otro, lo que anuncia como error o mentira, no puede ser sino ella misma; sólo

[920] Debe tenerse en cuenta que Diderot aplica estas palabras a la acción de los jesuitas que tratan de convertir infieles.
[921] *Phénoménologie,* II, p. 98 *(Fenomenología,* p. 321).

puede condenar lo que ella *es.»* Y para dar todo su sentido a este argumento, Hegel precisa: «Lo que no es racional no tiene verdad alguna, lo que no es concebido conceptualmente no existe. Por tanto cuando la razón habla de algo distinto de ella, en realidad solo habla de sí misma y, al obrar de esta manera, no sale de sí.»[922]

En este juicio de Hegel, en la concepción del filósofo sobre el conflicto entre la Aufkärung y la fe, se manifiesta una muy distinta actitud de la razón hacia la fe religiosa si se la compara con la polémica negativa cara al siglo XVIII. Dicho conflicto, tal como es para nosotros o en sí, no opone dos términos diferentes en su esencia. La fe, su objeto absoluto, su culto, no constituye lo otro de la razón, sino que es la propia razón humana quien se representa en aquélla inconscientemente. Muchos textos de este análisis hegeliano sugieren ya la interpretación que acerca de religión va a dar Feuerbach en su obra sobre *La esencia del cristianismo,* aunque sustituya el *espíritu absoluto* de Hegel por una *antropología filosófica.*[923] En efecto, Feuerbach escribirá que «la religión es el sueño del espíritu humano y Hegel hablará igualmente de la fe como de una «consciencia dormida», opuesta a la consciencia despierta que es la Aufkärung.[924] Feuerbach dirá que su obra no hace más que presentar «la religión que ha llegado a la consciencia de sí misma, es decir, la religión completamente desilusionada», pero pondrá de manifiesto en la religión cristiana una consciencia que la Humanidad toma de ella misma en tanto que género. La religión no puede ser otra cosa que la consciencia que el hombre tiene no de la limitación, sino, justamente, de la infinitud de su ser. «Nuestra tarea —escribirá también— consiste en mostrar que la distinción entre lo humano y lo divino es ilusoria, que no es otra cosa que la distinción entre la esencia de la Humanidad, la naturaleza humana, y el individuo.» La consciencia que el hombre tiene de Dios es indirectamente la consciencia que tiene de él mismo. Por consiguiente, la religión no constituye un cuerpo extraño en el desarrollo del pensamiento humano, sino que es un pensamiento del espíritu. En lugar de ver en la religión un adversario al que hay que negar pura y simplemente, como hacía la Aufklärung, Hegel y luego Feuerbach vejan en ella la más alta expresión de la autoconsciencia; pero, tras que Hegel habla todavía de un espíritu absoluto que tic consciencia de sí en la comunidad humana, Feuerbach quiere reducir ese espíritu absoluto al espíritu, humano sin más. «El hombre —dice—, y no el espíritu absoluto de Hegel, es el centro de la religión.»[925] Por el contrario, Hegel rechaza esa reducción del espíritu a lo humano, a lo demasiado humano; teme que tal reducción acabe en la vulgaridad de una Humanidad inmersa en la finitud, incapaz de transcenderse. Al negar la religión —Hegel dice aquí la fe, puesto que, como hemos visto, reserva el nombre de religión para la autoconsciencia del espíritu en la comunidad humana—, la Aufkärung no pasa de ser una filosofía de lo finito y del ser supremo, vacía como nunca ha habido otra. Hemos citado aquí a Feuerbach porque uno queda forzosamente sorprendido ante el parentesco de su pensamiento y el de Hegel —en particular, en el presente capítulo de la *Fenomenología.* Ello no obstante, como veremos aún mejor más adelante, aunque el *espíritu absoluto* de Hegel tiene su consciencia en el espíritu humano, no por ello deja de rebasar ese espíritu; y la *metafísica* hegeliana es diferente de lo que será la *antropología* de Feuerbach. Aun cuando el problema esencial de la religión lo constituye para Hegel k relación del hombre con Dios, es importante insistir sobre el hecho de que la reducción

---

[922] *Phénoménologie,* II, p. 99 *(Fenomenología,* p. 322).
[923] FEUERBACH, *Das Wesen des Christemtums* (1841).
[924] *Phénoménologie* II, p 120: «La fe vive en percepciones de dos tipos: una es la percepción de la consciencia *dormida* que vive puramente en el pensamiento sin concepto...»
[925] «El misterio de Dios no es —dice Feuerbach— sino el misterio del amor del hombre por sí mismo» *(op. cit.,* p. 333).

completa de lo divino a lo humano implica una visión del mundo que elimina lodo lo especulativo y que, como en la comedia —la tragedia sólo expresa la *posición* absoluta— conduce a una consciencia de la finitud insuperable. En cualquier caso, lo cierto es que la pura intelección, en tanto que concepto absoluto, aquello fuera de lo cual no puede haber nada, tiene que caer en la confusión al ver en la fe y su objeto. Dios, algo otro, distinto de ella misma. En la fe se niega a sí misma. Todas las determinaciones de la fe son determinaciones inconscientes del pensamiento. Cuando pone en claro su carácter ilusorio, se denuncia a sí misma; la razón se niega a sí misma en esta lucha. Lo que nosotros, filósofos, podemos percibir de entrada en su argumentación es una escisión del concepto en sí mismo y una batalla de él consigo mismo, batalla que sólo puede conducir a la autodestrucción. La razón triunfará sobre la fe, pero ese triunfo será de tal naturaleza que, como señalaba Hegel en su artículo sobre *Fe y saber,* la fe volverá a introducirse con una forma nueva en el seno mismo de la razón, limitándose a reconocer, en una aspiración vana, un perpetuo más allá;[926] al mismo tiempo, la fe verá en esta razón, polémica y solamente polémica, lo contrario de lo que pretende ser. Pretende ser intención pura y aparecerá como intención impura; quiere ser luz de lo verdadero y aparecerá como mentira *y* engaño. Finalmente, su triunfo se expresará en una «visión del mundo» cuya trivialidad contrasta de forma singular con sus primitivas pretensiones.

Pero consideremos por un momento la significación de esta lucha de la intelección contra la fe. ¿Qué es lo que, en el fondo, reprocha la Aufkärung a la consciencia creyente? Le reprocha no sólo engendrar su propio objeto. Dios, sino también recibirle de fuera como una ausencia ajena impuesta por la malicia «de sacerdotes prestidigitadores». Por una parte, dice del Dios de la consciencia creyente que es una pura ficción; quiere decir con eso que «lo que para la fe es la esencia absoluta es un ser de su propia consciencia, su propio pensamiento, algo producido por la consciencia;[927] por otra parte, pretende que el citado objeto de la fe es *también* extraño a la autoconsciencia; no es su esencia, sino que la suplanta como hijo putativo. La Aufkärung se expresa como si, por un juego de manos de los sacerdotes prestidigitadores, se hubiera introducido en la consciencia algo absolutamente ajeno y otro en vez de la esencia».[928] Sin necesidad de insistir sobre la contradicción de esta argumentación, que lo mismo ve en el Dios de la fe una ficción de la consciencia como una especie de elemento ajeno introducido desde fuera, se puede señalar que estos momentos corresponden a los momentos de lo que es el objeto de la pura intelección. En la intelección la consciencia aprehende su objeto como sí mismo y como otro a la vez. Su objeto es en sí y como tal tiene en él esta alteridad, pero al propio tiempo es el sí mismo de la consciencia que lo sabe, es para ella. *La consciencia lo produce al comprenderlo.* La esencia absoluta de la razón es en sí y para sí; este objeto es el objeto de sí mismo, es, y es producido por el sí mismo. Por tanto, la crítica que la intelección hace a la fe es, en realidad, una crítica dirigida contra sí misma. Cuando la razón denuncia el carácter ilusorio o ajeno de la esencia absoluta de la consciencia creyente está denunciando de hecho lo que constituye la razón misma; se desconoce a sí misma.

Con posterioridad a Hegel, Feuerbach dirá: «La consciencia que el hombre tiene del objeto en su relación con los objetos externos puede distinguirse de la consciencia que tiene de sí mismo, pero en el caso del objeto religioso estas dos consciencias no son más que una. El objeto sensible existe fuera del hombre; por el contrario, el objeto religioso

---

[926] Cf. *Glauben und Wissen,* ed. Lasson, I, p. 224. El triunfo de la Aufklärung conduce a una filosofía que vuelve a instaurar una fe, como se ve en las filosofías posteriores a Kant, en la obra de Jacobi y de Fichte.
[927] *Phénoménologie,* II. p. 101 *(Fenomenología,* p. 323).
[928] *Phénoménologie,* II, p. 103 *(Fenomenología,* p. 324).

está en él, es el objeto más próximo, el más íntimo.»[929] ¿Cómo iba a ser concebible aquí un error? La consciencia creyente capta su objeto, Dios, en un acto de confianza *(Vertrauen);* esta confianza es la expresión de su propia certeza de sí. «Esta consciencia no se pone como perdida y negada en su objeto, sino que más bien se confía a él, se encuentra en él como esta consciencia o como autoconsciencia.»[930] Dios no es aquí un objeto que, en su transcendencia, fuera la negación de la autoconsciencia, sino que es la certeza interior que la consciencia tiene de ella. Sin embargo, esta certeza interior me aparece en la fe como si estuviera más allá de mí mismo; es Dios, en tanto que me elevo por encima de mi particularidad y de mi singularidad sensibles. Soy en Dios «como una autoconsciencia distinta, es decir, como una autoconsciencia que se ha hecho ajena a su singularidad particular o, con otras palabras, a su naturalidad y a su accidentalidad».[931] Pero sigo siendo autoconsciencia como en el acto de la pura intelección que se aprehende a sí misma en su objeto. Finalmente, la consciencia creyente establece, por medio de su servicio y de su culto, la certeza de ser en la esencia absoluta, de la misma manera que la intelección produce su objeto mediatizando lo que en un principio no era más que una certeza inmediata; llega hasta aquí en tanto que espíritu de la comunidad —unidad de la esencia abstracta y de la autoconsciencia.[932] Las fórmulas hegelianas anuncian ya las de Feuerbach. Es cierto que Hegel añade: «Este espíritu es lo que es solamente en virtud de la producción de la consciencia, o mejor, no lo es sin la producción de la consciencia; en efecto, por esencial que sea la producción, no por ello es esencialmente el único fundamento de la esencia, sino que sólo es un momento; la esencia es al mismo tiempo en sí y para sí misma.»[933] Por eso, para la consciencia creyente Dios representa un más allá de ella, el momento opuesto a la «fiducia» precedente. Pero así como la Aufkärung interpretaba el primer momento como si la fe *inventara* su objeto, interpretará el otro momento como si la fe *recibiera* su objeto de una fuente absolutamente ajena, la mentira de los sacerdotes. Efectivamente, la fe oscila de modo constante entre la confianza absoluta en la que Dios pierde para ella su transcendencia y el sentimiento del más allá en el que Dios se le aparece como «impenetrable en sus caminos y en sus medios». Teología positiva y teología negativa expresan aquí dos aspectos complementarios de la vida de la fe. Pero cuando la Aufkärung dice del objeto de la fe —este objeto que expresa el ser más íntimo de la consciencia— que ha sido introducido a la fuerza en la consciencia humana, que viene de fuera, está mostrando su propio absurdo. Es posible engañar a un pueblo en cosas sensibles, darle cobre por oro o incluso hacer pasar una derrota por una victoria, pero no se le puede encañar cuando de lo que se trata es de la íntima consciencia que él tiene de sí mismo. Pues bien, la esencia absoluta de la fe es precisamente el objeto de la autoconsciencia del pueblo. «¿Cómo se puede hablar aquí de engaño y de ilusión?» «¿Cómo pueden producirse la ilusión y el engaño allí donde la consciencia tiene en su verdad, inmediatamente, la certeza de sí misma, donde se posee a sí misma en su objeto, encontrándose y produciéndose en él al mismo tiempo? Ya no hay diferencia ni siquiera en las palabras.»[934]

La fe de un pueblo —la consciencia que tiene de la esencia absoluta puede expresarse de una manera torpe, pero no podrá engañarse, porque lo que piensa es ella misma. La

---

929 Feuerbach dice también que quiere descubrir en la religión «los tesoros ocultos en el corazón del hombre» *(op. cit.,* p. XIX).
930 *Phénoménologie,* II, p. 101 *(Fenomenología,* p. 323).
931 *Phénoménologie,* II, p. 102 *(Fenomenología.,* p. 324). Debe señalarse el parentesco de esta fórmula con la de Feuerbach, según la cual «la religión es la consciencia de la Humanidad como género».
932 *Phénoménologie,* II, p. 102 *(Fenomenología,* p. 324).
933 *Phénoménologie,* II, p. 103 *(Fenomenología,* p. 324).
934 *Phénoménologie,* II, p. 103 *(Fenomenología,* p. 325).

religión no es sino la consciencia que el espíritu tiene de *sí.*[935] El concepto luto presente en la pura intelección no es de otra naturaleza. Lo que desconoce en la fe es justamente lo que es él mismo. A poco que se sepa interpretarlas, razón y fe no se oponen real: Por eso Hegel intentará pensar su identidad especulativa.

Pero la Aufkärung introduce aquí la *desigualdad* del concepto en la *igualdad* de la consciencia creyente; por tanto, disocia lo que estaba inmediatamente unido en la fe y su polémica hará de la consciencia creyente una consciencia desgraciada que en vano trata de volver a encontrar su primitiva ingenuidad, sin poder olvidar el punto de vista de la reflexión y de la disociación. En este sentido la Aufkärung triunfa y penetra en la propia consciencia creyente. Después del combate, la fe pasará a ser una consciencia insatisfecha y debilitada. Acaso la subjetividad protestante, tal como la considera Hegel en su artículo sobre *Fe y saber,* o tal como se expresa en la *vistan moral del mundo* de la *Fenomenología,* corresponda a esta «Aufkärung insatisfecha» en que se ha convertido la fe como consecuencia de las críticas de su adversario. «Como la fe no tiene contenido ni puede permanecer en este vacío, como elevándose por encima de lo finito que es el único contenido sólo encuentra el vacío, no es más que una pura aspiración; su verdad es un más allá vacío al que no corresponde ya ningún contenido, puesto que todo se ha conformado de otra manera. En realidad, la fe se ha convertido en lo mismo que la Aufkärung, es decir, en la consciencia de la relación de lo finito que es en sí con lo absoluto sin predicados, desconocido e incognoscible; la única diferencia es que la Aufkärung está satisfecha, mientras que la fe es la Aufkärung insatisfecha.»[936] El artículo de Hegel mostraba ya la imposibilidad en que se encuentra la consciencia moderna cuando intenta recobrar la ingenua confianza de antaño. En Jacobi, por ejemplo, la fe no es más que un esfuerzo desesperado por superar la reflexión y la escisión entre lo finito y lo infinito —escisión que, como vamos a ver, es resultado del trabajo de la Aufkärung—, es un «salto mortal» que no se puede efectuar. Las almas bellas que aparecen en los relatos de Jacobi siempre buscan la virtud, pero nunca llegan a olvidarse completamente de sí mismas. En ellas hay constantemente una reflexión sobre sí mismas que reemplaza a una generosidad ingenua. *Woldemar y Alwill* se caracterizan por esta belleza moral, el deseo de la virtud y de la fe, que es solamente una aspiración nostálgica; sufren su finitud a la que no podrían renunciar y que conocen como finitud. Por eso experimentan lo que Dante y Goethe definieron .como los sufrimientos del infierno, «el eterno suplicio de hallarse atado a sí mismo, de no poder separarse de su acción y de volver constantemente a sí mismo».[937] La citada escisión entre lo finito y lo infinito, entre la impureza de las realidades finitas de la experiencia y la pureza de una interioridad sin exterioridad, es obra tanto de la Aufkärung: de la Reforma. Una y otra han mostrado a la consciencia ere la desigualdad que reinaba entre su consciencia de la ese; su consciencia sensible, entre el más acá *y* el más allá. Esta desigualdad se manifiesta a propósito de los tres momentos de la fe: c) su objeto. Dios; *b)* su justificación; c) su operación o el culto. La consciencia creyente tiene por objeto el puro pensamiento, el ser infinito en sí y para sí, pero su objeto se presenta aún para ella bajo un aspecto sensible. Eso es, desde luego, una forma y una forma vacía tomada de la realidad finita. La consciencia creyente no piensa que Dios es un pedazo de madera o un trozo de pan cuyo elemento ha sido proporcionado por la Naturaleza, transformado por el hombre y que debe regresar luego a la tierra. Lo sensible *también* está presente en la consciencia creyente, pero su adoración no se dirige al ídolo de madera o de piedra. Hay

---

[935] Sobre la religión como «intuición que un pueblo tiene de su propio espíritu», Cf. *System der Sittlichkeit,* ed. Lasson, VII. p. 467.
[936] *Phénoménologie,* II, p. 121 *(Fenomenología,* p. 337).
[937] *Glauben una Wissen,* ed. Lasson, I, p. 308.

sólo una contaminación de dos elementos sobre la cual la consciencia no reflexiona. En cambio, la Aufkärung, al comportarse negativamente para con su propio objeto, pretende que la esencia absoluta de la fe es una piedra, un trozo de madera «que tiene ojos y no ve». De este modo la Aufkärung transforma la fe en superstición al ver en la esencia de la consciencia solamente la forma contingente según la cual «la fe acostumbra a antropomorfizar la esencia, a hacerla objetiva y representable».[938] En esta polémica con la Aufkärung, la fe se da perfecta cuenta de la j listeza de las críticas que le son dirigidas, no las puede rechazar y pierde su confianza ingenua. La Aufkärung le ha revelado la mezcla del más acá y del más allá. El entendimiento expresa lo finito como finito, la madera como un pedazo de madera, la piedra como una piedra, y separa lo puro de lo impuro, de suerte que la consciencia creyente tendrá siempre miedo a este antropomorfismo y se refugiará, como ocurre de hecho en el caso del subjetivismo protestante, en una aspiración indefinida, en un fervor temeroso de toda objetivización, «un arte sin obra de arte».[939]

Con respecto al segundo momento de la fe, su proceso de mediación o búsqueda de su propio fundamento, la Aufklärung practica la misma disociación separando el espíritu eterno del espíritu histórico y reduciendo los fundamentos de la fe a justificaciones históricas susceptibles de críticas que valen para todos los testimonios humanos. Como toda consciencia, la fe tiene en sí una mediación que vincula su certeza a la verdad; se representa esta mediación como *historia sapada.* Cristo, que es Dios hecho hombre, ha revelado a los hombres la verdad espiritual. Ha venido a dar testimonio del espíritu, ha pedido que creyésemos en el, ha hecho milagros. Claro está que ahí hay una historia; sólo que la consciencia creyente no disocia el hecho histórico de su sentido eterno, sabe al mismo tiempo que únicamente el espíritu puede dar testimonio del espíritu: «Es el propio espíritu quien da testimonio de sí mismo, ya sea en el interior de la consciencia singular o gracias a la presencia universal de la fe de todos en él.»[940] Cristo ha dicho a su Iglesia, a la comunidad espiritual: «Estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos»; y esta presencia espiritual, esta inmanencia del espíritu a la comunidad es la gran verdad que fundamenta la fe, vincula su certeza subjetiva a una verdad eterna, establece el lazo entre lo contingente y lo necesario, entre el acontecimiento pasajero y la eternidad. El texto que hemos citado se refiere al mismo tiempo a la fe interior de una consciencia individual y al espíritu de una Iglesia universal.

La Aufklärung se comporta ahora del mismo modo que antes: rompe la igualdad entre la historia y la significación espiritual, toma la historia únicamente como una sucesión de hechos, y los testimonios del espíritu se convierten en testimonios humanos menos ciertos que los que nos ofrecen «las informaciones de los periódicos sobre los sucesos del día».[941] La fe se deja ganar por su adversario y, al responder en el terreno de éste, se confiesa vencida «Si por medio de la historia la fe quiere darse esa especie de fundamento o, al menos, de confirmación de su contenido de que habla la Aufklärung, si se lo toma con seriedad y hace como si lodo dependiera de esto, la causa está en que se ha dejado seducir ya por la Aufklärung, y sus esfuerzos para fundamentarse o

---

[938] *Phénoménologie,* II, p. 105 *(Fenomenología,* p. 326).

[939] La expresión se encuentra en *Glauben und Wissen, op. cit.,* p. 312 *(cf.* a este respecto las páginas que Hegel dedica al subjetivismo de Schleierrnacher, quien, a pesar de ello, llega a una intuición del *Universo* más elevada que la de Jacobi).

[940] *Phénoménologie,* II, p. 107 *(Fenomenología, p.* 327).

[941] *Phénoménologie,* II, p. 107 *(Fenomenología,* p. 327). En el periodo de Jena *(cf. Glauben und Wissen, op. cit..* pp. 311-312) e incluso en la *Fenomenología,* Hegel insiste sobre la idea de *Iglesia.* Lo cierto es que esta Iglesia sólo representa la prefiguración del saber absoluto *(cf.* en la *Fenomenología,* el *saber absoluto,* el paso de la comunidad religiosa a la filosofía moderna, II, p. 306).

consolidarse de este modo no son más que pruebas de su contagio por la Aufklärung.»[942]

El tercer momento de la fe es el momento de la acción. La consciencia creyente no es sólo una consciencia contemplativa. Cristo fue un modelo y «la imitación de Jesucristo» es el objetivo que se propone la consciencia individual. Por eso sale de su contingencia y de su naturalidad para transformarse en autoconsciencia universal. Se demuestra a sí misma, por medio del culto y del sacrificio, que es capaz de alcanzar una vida que no es ya la vida de la naturaleza; renuncia al goce o a la propiedad, a lo que constituye el elemento que separa las individualidades encerrándolas en su singularidad exclusiva. Pero la Aufklärung no comprende este sacrificio, no comprende que se pueda dar algo sin dinero a cambio. La ley del mundo moderno es ese intercambio riguroso que hace aparecer el regalo y el sacrificio como algo absurdo. Sin embargo, en este punto, la pura intención de la Aufklärung se revela para la fe como una intención impura e incluso como una hipocresía. «En efecto, la Aufklärung también afirma como pura intención la necesidad de una elevación por encima de la existencia natural, por encima de la codicia de los medios de existencia; pero encuentra insensato e injusto que dicha elevación deba demostrarse con hechos.»[943] Admite la interioridad, pero la separa de las *obras*, que le parecen vanas.

En esta polémica, la Aufklärung, en principio puramente negativa, se realiza, con lo cual se plantea la cuestión de lo que deviene en su forma positiva: «Si todo prejuicio y toda superstición han sido barridos hay que hacerse la pregunta de qué es lo que queda, cuál es la verdad que la Aufklärung ha divulgado como alternativa.»[944] Esta verdad es la separación completa de la esencia absoluta y de la realidad finita. «La pura intelección se ha realizado como lo contrario de sí misma», lo cual está en perfecta conformidad con la naturaleza dialéctica del concepto absoluto; en la esencia absoluta, la pura intelección conoce sólo el «vacío ser supremo, desconocido e incognoscible». En cambio, ilumina un mundo finito que pasa a ser su único contenido positivo. Por eso la certeza sensible vuelve a ser la verdad de la consciencia, aunque ya no ingenuamente como al principio de la experiencia fenomenología, sino de modo reflexivo y oponiéndose al ser absoluto vaciado de todos sus predicados. La filosofía del siglo XVIII es considerada ahora por Hegel como «la visión del mundo» propia de la Aufklärung. Esa visión del mundo es de una gran pobreza; de la misma manera que la certeza sensible se cree concreta y rica mientras que para nosotros es el conocimiento más abstracto, así también la filosofía de la Aurklärung se nos aparece sin contenido especulativo cuando se desvela su estructura. En efecto, lo que constituye el fundamento de esta filosofía es la negación de todo lo que supere la esencia *humana* y la representación *humana.* Cuando se da como una doctrina positiva, dicha negación no puede conducir más que a lo que acabamos de indicar. De una parte, puesto que todo contenido iluminado por esta intelección se revela como una determinación finita, la madera como madera, la piedra como piedra; puesto que se ha quitado todo sentido a las cosas finitas, que deben quedar reducidas a su ser inmediatamente presentado a la consciencia, resulta necesario que la esencia absoluta, el ser en sí y para sí, se ponga como algo vacío de todo contenido. «La esencia absoluta se convierte para ella en un *vacuum* al que no se pueden atribuir determinaciones ni predicados.»[945] La actitud de la Aufklärung conduce a una purificación de todas las representaciones que el hombre se hace de t absoluto y, al final, no queda más que la abstracción de esta negación erigida

[942] *Phénoménologie,* II, p. 107 *(Fenomenología,* p. 327).
[943] *Phénoménologie,* II. pp. 108-109 *(Fenomenología,* p. 328).
[944] *Phénoménologie,* II, p. 109 *(Fenomenología,* p. 329).
[945] *Phénoménoiogie,* ÍI, p. 109 *(Fenomenología* p. 329).

en ser. De otra parte, el contenido sensible es tomado en consideración y aceptado como tal. La consciencia humana vuelve a la experiencia sensible, pero vuelve con la convicción de que cualquier otro camino resulta impracticable; esos caminos han sido recorridos por la Humanidad y no tienen salida. Se trata, desde luego, de una prueba negativa, pero es la única posible en ese tipo de materias. El empirismo y el sensualismo están justificados por las rutinas de la investigación filosófica anterior. Por consiguiente, la consciencia debe atenerse a estas verdades primeras; no es de manera distinta a las otras cosas sensibles, sino que tiene el mismo carácter de singularidad y de exterioridad, y fuera de ella existen otras cosas efectivas. La certeza que la consciencia tiene de su *propia existencia* es la certeza de un *ser-otro*, lo mismo que la certeza que tiene de otras existencias. La intelección no se encuentra a sí misma en lo que de esa manera se ha puesto ante ella. El «Yo soy» es tan empírico como el «Esto es» y todas estas finitudes han pasado a ser el único terreno de la experiencia humana. Naturalmente que más allá de ella hay un ser absoluto, pero no se puede decir nada sobre él a no ser que es absolutamente.[946]

Con todo, se puede concebir una relación entre la esencia absoluta y las existencias finitas; o mejor dicho, concebimos dos posibles relaciones. Podernos vincular positivamente todas estas determinaciones finitas con la esencia absoluta; en ese caso las determinaciones se ponen en el ser absoluto, son electivamente. Podemos también vincularlas negativamente con dicha esencia, en cuyo caso su ser es un ser que desaparece, las determinaciones son sólo para otro *(Sein für anderes) y* no en sí. Las dos modalidades posibles de la relación entre las cosas finitas y la esencia absoluta —esencia hacia la cual la pura, intelección no puede dejar de dirigirse por la exigencia que hay en ella—[947] son el *ser en sí y* el *ser para otro.*

Por su parte estas dos modalidades pueden aplicarse a toda realidad finita y conducen a un concepto *sintético* fundamental que contiene la esencia de la filosofía teórica y práctica de la Aufklärung, el concepto de *utilidad.* Las cosas se presentan en sí mismas y sirven para otras cosas. También el hombre es una realidad finita que participa de este' concepto. Tal vez alguien piense que la dialéctica hegeliana es un tanto artificial en este punto y que recobra laboriosamente el *utilitarismo* del siglo XVIII, el *deísmo* vago de la Aufklärung y su *empirismo.* Sin embargo, esta dialéctica va unida a la que hemos encontrado ya en varias ocasiones en la *Fenomenología y* su sentido no es dudoso: Hegel quiso traducir en su propio lenguaje dialéctico la «visión del mundo» que compartieron muchos enciclopedistas franceses. Lo esencial es señalar claramente la reducción de toda la riqueza especulativa a la experiencia puramente humana. Lo divino es negado o, mejor dicho, de ello no queda más que la forma vacía de lo absoluto, forma que puede aplicarse a todo y no resulta adecuada para nada en particular. Hay en esto un formalismo vacío. Lo que queda es el conjunto de los seres finitos considerados alternativamente en su posición absoluta y en su posición relativa. Cada uno es en sí, cada uno es para otro y el «rebaño humano» en su totalidad debe ser considerado desde este punto de vista.[948]

Así, pues, vamos a considerar ahora qué ocurre con el hombre en esta «visión del

---

[946] *Phénoménoiogie.* II, p. 110 *(Fenomenología, p.* 329). Esta certeza de *ser otro,* del yo y del objeto al tiempo, no tiene mediación (no hay prueba positiva posible), ya que es la posición inmediata del concepto en la exterioridad, el punto de partida y de llegada de la dialéctica fenomenológica.

[947] En efecto, la intelección va siempre más allá de sí misma en tanto que ser otro sin más *(Phénoménologie,* II. p. 111).

[948] Es notable la analogía entre esta dialéctica y la de la percepción de una cosa; pero aquí, en el mundo del espíritu, la relación se expresa más concretamente como la *utilidad.* La «visión del mundo» de la Aufklärung reduce al hombre a un ser de la naturaleza. Por eso habla Hegel de «rebaño humano». Esta visión *naturalista* del mundo se opone a la visión religiosa anterior.

mundo». «Tal como salió en un principio de la mano de Dios, el hombre se pasea por el mundo cual si de un jardín plantado por él se tratase.» Es en sí bueno y todo está hecho para su delectación. Esto significa que todo lo demás tiene sentido para el hombre a partir de la utilidad que saca de ello. Igualmente el *vínculo social* se justifica a su vez por la utilidad mutua de unos hombres con respecto a otros. «Como todo es útil para el hombre, también el hombre es útil para el hombre y su destino es hacer de él mismo un miembro de la tropa útil a la comunidad y universalmente utilizable.»[949] La moral en general se reduce a la moral social, y la moral social se expresa por medio de un utilitarismo. El hombre utiliza a los otros y es utilizado; esa relación dialéctica es justamente la que une a los hombres. Es dialéctica porque cada hombre se pone a la vez como un fin y como un medio y porque, como en la vida, económica, el hombre sirve a los otros hombres precisamente al tratar de ponerse como fin: el *homo oeconomicus* de una parte, y de otra, una cierta *benevolencia social* que se debe al hecho de que el hombre es el animal autoconsciente y puede servirse de su razón para contener e incluso corregir a la naturaleza. La religión misma tampoco puede ser concebida si no es como una relación de utilidad. Se la considera como la búsqueda de las ventajas que el hombre puede sacar de su vinculación a la divinidad. Así se llega a la más vulgar de las filosofías. Podríamos decir que, al reducir todo lo especulativo a lo humano, la Aufklärung construye un mundo sin profundidad alguna, un mundo en el cual las cosas son solamente lo que son de forma inmediata, en el cual los individuos están enclaustrados en su egoísmo natural y sólo se relacionan entre sí a partir de consideraciones interesadas. Esta estructura filosófica —ser-en-sí, ser-para-otro, utilidad— es aplicable a todo; da la impresión de que es muy abstracta y muy pobre para explicar la riqueza finita que parece constituir la experiencia, pero, en realidad, sostiene toda esta experiencia, constituye su *categoría.*

Así y todo, el derecho humano de la Aufklärung sobre la fe no ofrece dudas; es el derecho de la autoconsciencia contra el derecho divino de la esencia.[950] En efecto, la consciencia creyente no puede recusar este derecho, por cuanto que ella también es autoconsciencia y forma parte de lo humano. La fe mezclaba lo finito y lo infinito sin tener consciencia de ello. Por eso era una consciencia dormida a la que la Aufklärung despierta; a veces, era incluso una consciencia hipócrita que intentaba comprar con un sacrificio parcial el derecho a gozar de su propiedad con toda la tranquilidad.[951] Al hacerse consciente la mezcolanza que allí había, ya no puede ser tolerada. Tenemos, pues, que la Aufklärung obliga a la fe a tomar consciencia de sí misma y consciencia de su desigualdad. Desde ese momento ya no hay verdadera diferencia entre la consciencia creyente y la de la Aufklärung. La consciencia creyente es sólo una Aufklärung insatisfecha que se acuerda del paraíso perdido y conserva la nostalgia del más allá. La consciencia de la Aufklärung se cree una consciencia dichosa y satisfecha de su mundo, pero también tendrá que rebasar su propia satisfacción y elevarse a una consciencia más alta.[952]

Esa elevación se hace efectiva en la metafísica que expresa la verdad de la Aufklärung. Al poner la pura esencia como sustancia material de las cosas o como ser supremo, esta metafísica *materialista* o *deísta* representa en la intelección su concepto como objeto. Desarrolla ante la intelección el movimiento del en sí al ser para otro, del ser para otro al ser para sí, pero sólo al término de su realización el concepto se presenta

---

[949] *Phénoménologie,* II, p   113 *(Fenomenología,* pp. 330-331).

[950] Aquí volvemos a encontrar la oposición entre *derecho divino* de la esencia y *derecho humano* de la autoconsciencia. que antes se manifestaba como *no-saber y saber.*

[951] *Phénoménologie,* II, p. 118 *(Fenomenología,* p   334).

[952] *Phénoménologie,* II, p 121 *(Fenomenología,* p. 337).

como el *sí mismo.* Entonces ha alcanzado la Aufklärung la verdad más alta de que es capaz, el momento de la *libertad absoluta.* Toda objetividad se ha reabsorbido en el sí mismo de la autoconsciencia y «el mundo es su voluntad». Esta libertad absoluta junta en un solo mundo, el de la voluntad universal, lo que antes estaba separado, el más acá y el más allá: «Ambos mundos son entonces reconciliados, el cielo ha descendido y se ha trasladado a la tierra.»[953] Así anuncia Hegel la Revolución Francesa.

Identidad del materialismo y del idealismo. Aunque, a primera vista, la dialéctica hegeliana pueda parecer extraña, vamos a intentar justificarla mostrando sobre todo a qué doctrinas históricas, a que movimiento del espíritu corresponde. Esta misma dialéctica aparece expuesta en una forma más accesible en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* a propósito de la filosofía francesa del siglo XVIII. La citada filosofía —repite en estas *Lecciones*— es «el concepto absoluto que se dirige contra todo el reino de las representaciones consistentes y de los pensamientos inmóviles, una filosofía que rompe todo lo fijo y se procura la consciencia de la pura libertad. En la base de este idealismo se halla la certeza de que todo lo que es, todo lo que vale como en sí, la totalidad, en una palabra, es esencia de la autoconsciencia; en cambio, los conceptos del bien y del mal, del poder y la riqueza, así como las rígidas representaciones de la fe, representaciones de Dios y de sus relaciones con el mundo, de su gobierno y de los deberes de la autoconsciencia al respecto, todo esto no puede ser una verdad en sí que estuviera fuera de la autoconsciencia».[954] Esta polémica sobre la libertad de la autoconsciencia, iniciada en Alemania por Lutero, sin que éste llegara a agotarla, fue recogida, según Hegel, por la filosofía francesa para concluir en el principio, justo aunque todavía abstracto, de que el mundo es, como el mundo del espíritu, la realización de la *voluntad idéntica al pensamiento:* «Lo real es racional y lo racional es real.»

La Aufklärung, después de su victoria, empieza a dividirse en dos partidos según la concepción que se haga de la esencia absoluta. Uno de los partidos es el *materialismo,* el otro el *deísmo agnosticista.* Esos dos partidos, en el fondo, son idénticos, pero no reflexionan sobre la identidad del ser y del pensamiento captada por Descartes.[955] No ven que lo que uno llama materia y el otro ser supremo sólo difieren por el recuerdo de la cultura precedente. «La diferencia no reside en la cosa, sino únicamente en los distintos puntos de partida de las dos formaciones y en el hecho de que cada partido se fija en un punto particular del movimiento del pensamiento. Si hicieran caso omiso de eso, coincidirían e identificarían como la misma esencia lo que uno llama abominación y el otro locura.»[956]

Como movimiento indefinido de la autoconsciencia, la pura intelección es la distinción de diferencias que se muestran en su desarrollo sin ser ya diferenciadas; se opone, por tanto, a sí misma y se convierte en su propio objeto. Este objeto es la esencia absoluta, el puro pensamiento idéntico a sí que contrasta con el movimiento de la autoconsciencia separándose constantemente de sí misma. La «distinción de lo no distinto» la encontrábamos ya a propósito de la dialéctica de *la vida* y de *la autoconsciencia* que es consciencia de la vida. La autoconsciencia se pone de un lado como consciencia del contenido distinguido y pone frente a ella la verdad como inmóvil y como en el más allá de ella; así encuentra de nuevo la distinción que la separaba de la fe. La pura intelección, como certeza de sí, se oponía a la fe como verdad sustancial.

---

[953] *Phénoménologie,* II, p. 129 *(Fenomenología,* p. 343).

[954] HEGEL, *Werke,* Berlín, 1840: *Vorlesungen über die Geschichle der Philosophie, herausgegeben von Dr. C. L. Michelet,* III, p. 457.

[955] *Phénoménologie,* II, p. 125 *(Fenomenología,* p. 340).

[956] *Phénoménologie,* II, p. 124 *(Fenomenología,* p. 339).

Pero ahora esta verdad ha perdido todo contenido especulativo, por eso es el puro pensamiento en tanto que puro, la abstracción suprema del en sí. Resulta evidente que esta abstracción considerada en su pureza puede ser pura, ya sea como la pura materia que no es vista, sentida, ni tocada, esta cosa abstracta, el sustrato cuyo carácter contradictorio mostró Berkeley, ya sea como el más allá negativo de la autoconsciencia humana, «el ser supremo», según la expresión de la filosofía de la época. En este sentido, por ejemplo, *Robinet,* citado por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* habla al principio de su obra sobre la naturaleza de un Dios, que es la causa .única de los fenómenos que denominamos naturaleza, pero que estamos condenados a no conocer nunca. Lo único que podemos hacer es llamarle «Dios desconocido». «El orden que rige el universo tiene tan poco que ver con su sabiduría como nuestro limitado espíritu con su inteligencia.»[957] En cambio, *Holbach,* citado igualmente por Hegel, trata de concebir en el *Sistema de la naturaleza* «el gran todo» de ésta como una combinación de materia y de movimiento, una cadena ininterrumpida de causas y efectos algunos de los cuales no son conocidos, mientras que otros los desconocemos todavía.[958] El materialismo y el ateísmo insisten en el lado positivo de la esencia absoluta. La materia es el ser positivo, mientras que el más allá de la autoconsciencia, como ser supremo, es puramente negativo. Pero —como mostrará Hegel en su *Lógica* ontológica— esta positividad, en tanto que pura, es negación. En efecto, el materialismo debe hacer abstracción del ser sentido para alcanzar su sustrato; habla de lo que es, pero lo que es, en tanto que sustrato de aquello que aparece ante mis sentidos, representa una abstracción del pensamiento. La cosa, que es sólo la coseidad y no tal cosa determinada que se ofrece a nuestra consciencia en diversos aspectos, es la abstracción pura, el pensamiento mismo.

A la inversa, el agnosticismo, que habla de un *más allá* del pensamiento, podría recuperar el momento que le falta de la *positividad* y de la presencia (momento que está contenido en el término de materia) si pensara que esta simple inmediatez del pensamiento no es sino el ser, y que lo negativo de la autoconsciencia se aplica también a ella en el juicio negativo, que, por consiguiente, le es exterior y no es concebible de un modo distinto a la materia.

En realidad la victoria de la Aufklärung se manifiesta todavía con más profundidad debido a esta escisión interna; el partido que ella combatía ha pasado a su seno y, al dividirse, recupera a su adversario. La idea de un más allá como más allá vacío, negación sin más, aparece frente a la idea de una materia que semeja la presencia positiva ante la autoconsciencia pero que, de hecho, sólo es en su pureza la suprema abstracción del pensamiento El materialismo abstracto o ateísmo y el deísmo o agnosticismo ni siquiera son capaces de desarrollarse en un *sistema de la naturaleza* o en un *sistema del espíritu.* Para ser pensada como *naturaleza,* la naturaleza exige un desarrollo concreto que no contiene la idea de materia sin más; el espíritu o Dios exige el momento de la *autoconsciencia* que se distingue en sí mismo, un momento que la sola idea de un irás allá negativo tampoco contiene.[959]

El mundo de la utilidad. Así y todo, la consciencia efectiva de la Aufklärung supera este pensamiento abstracto cuando percibe los momentos de su concepto como diferencias desplegadas ante sí; entonces concibe el mundo espiritual bajo la forma de la *utilidad.* Ya no se ve a sí misma como la esencia abstracta, sino como el movimiento de

[957] *Lecciones sobre la historia de la filosofía, op. cit.,* pp. 470-471.
[958] *Ibid.,* pp. 469-470.
[959] Para ser naturaleza le falta a este «tejido inconsciente» la riqueza de la vida desplegada, y al espíritu o a Dios la consciencia que se distingue en sí misma» *(Phénoménologie,* II, p. 124) *(Fenomenología,* p. 339).

su concepto desarrollándose en momentos que, al ser ellos mismos conceptos, retornan al *todo del movimiento.* Tales momentos son los del ser en sí, ser para otro y ser para sí. También ahora la Aufklärung sustituye la riqueza concreta de las relaciones sociales y morales, el pensamiento especulativo, por un esquema abstracto que vale para todo pero que no es más que un punto de partida. Lo que caracteriza esta relación de utilidad, expresando la relación de la autoconsciencia con su objeto, es el *tránsito* perpetuo de un momento al otro sin llegar a su completa unificación. Ello no obstante, la dialéctica de la utilidad tiende hacia esa unificación. Cada cosa es en sí, como ser, el momento de la esencia que hemos considerado anteriormente, pero sólo un momento, y este en sí se une a otra cosa que le absorbe, o sea, ya no es en sí, sino para otro, es lo que desaparece, la negación del en sí que se eleva en esta desaparición al ser para sí. Cada momento sucede a otro pero sigue siendo distinto: «El momento del ser para sí es, evidentemente, en lo útil, pero no de modo que invada los otros momentos (el ser en sí y el ser para otro) siendo de esta manera el sí mismo.»[960]

Vamos a traducir esta dialéctica concretamente: la autoconsciencia, el ser para sí, aún tiene ante sí un mundo, instituciones sociales, una realidad espiritual subsistente, y esta realidad todavía no le parece obra *suya,* expresión de la voluntad universal. Sin embargo, el mundo, en cuanto se pone como en sí, es negado, es considerado en su utilidad, en su relación con la autoconsciencia efectiva; ahora bien, ¿qué significa esta utilidad, este puente entre el en sí y el para sí, sino que el sí mismo es la única realidad, que el mundo debe ser mi voluntad en sí y para sí? Esta unidad entre el ser y el concepto es ya aparente *para nosotros* cuando la autoconsciencia está todavía en el mundo de la utilidad. Aunque lo útil sigue siendo un objeto, anuncia ya la resolución del objeto en el sujeto, el reino de la libertad absoluta.

Este reino que deberá poner fin a toda alienación del espíritu, en el cual el espíritu no tendrá más objeto que él mismo, en el cual el mundo será su voluntad porque esta voluntad, en principio singular, habrá pasado a ser voluntad universal en sí y para sí, es justamente el reino de la Revolución Francesa; reino que pone fin a la alienación del espíritu dividido en sí mismo, reúne la certeza de sí, que en la cultura era certeza singular de sí mismo pero separada de su verdad, y la verdad, que en el mundo de la fe era una verdad más allá de la autoconsciencia. En el párrafo final, que anuncia el capítulo sobre la libertad absoluta, Hegel resume toda esta dialéctica y muestra su significado.

El mundo *real,* el de la cultura, y el mundo *ideal,* el de la fe, han encontrado su verdad en el mundo efectivo de la *utilidad.* «El primer mundo del espíritu es el reino desplegado de su ser ahí que se dispersa y de la certeza de sí singularizada, del mismo modo que la naturaleza dispersa su vida en figuras de una infinita variedad sin que se dé el género de ellas. El segundo mundo del espíritu contiene el género, es el reino del ser en sí o de la verdad opuesta a la certeza. Sin embargo, el tercer reino, lo útil, es la verdad, que es también la certeza de sí mismo. Al reino de la verdad de la fe le falta el principio de la efectividad o de la certeza de sí mismo en tanto que individuo singular. Pero a la efectividad o a la certeza de sí mismo en tanto que individuo singular le falta el en sí. En el objeto de la pura intelección se juntan dos mundos: lo útil es el objeto en cuanto que la autoconsciencia lo penetra y posee en este objeto la certeza singular de sí mismo, su disfrute (su ser para sí).»[961] A la inversa, podríamos decir que esta certeza

---

[960] *Phénoménologie,* II, p. 127 *(Fenomenología,* p. 341).

[961] *Phénoménologie,* II, p. 128 (Fenomenología, p. 342). En el mundo de la alienación la ley de la consciencia obligaba a poner la *verdad* de un lado (el en sí) y la *certeza de sí* (el ser para sí) del otro. Ahora, el resultado de esta cultura es el *tránsito inmediato* de un momento al otro, primero como *utilidad* y luego como paso de la voluntad singular a la voluntad universal, la *libertad absoluta.*

singular se eleva a este objeto en la universalidad del saber, de manera que, en este saber de sí en el objeto, certeza y verdad se reconcilian al fin: «El cielo se ha trasplantado a la tierra.»

Así, pues, esta dialéctica resuelve el gran dualismo del mundo moderno. De la misma manera que la vida se dispersa en una multitud de seres vivientes y especies particulares que poseen la efectividad, pero apuntan a un género que está más allá de ellos para explicar su esencia, así también el mundo de la cultura era el mundo en que la autoconsciencia efectiva se realizaba sin poder encontrar su verdad en ella misma. Sólo conseguía tener consciencia de la vanidad de su objeto, el poder y la riqueza, a lo que aspiraba sobre todas las cosas. De este modo descubría que su verdad estaba más allá de su efectividad. La verdad que le ofrecía el mundo de la fe como un más allá carecía de la certeza efectiva de la consciencia. El tercer mundo del espíritu, el que actualiza la pura intelección, que nace del combate de la Aufklärung contra la fe, junta *esta verdad* y *esta certeza;* hace perder al en sí todo contenido positivo y lo reduce a un momento que desaparece; hace del mundo que se opone a la consciencia un mundo que se disuelve en ella y además eleva esta autoconsciencia singular hasta la universalidad del pensamiento. Desde entonces el objeto pensado deja de estar más allá del sí mismo y el sí mismo deja de ser solamente sí mismo individual; el objeto se convierte en el propio sí mismo realizado y el sí mismo se transforma en voluntad universal. La libertad absoluta es el pensamiento como voluntad, el sí mismo idéntico al ser que él pone de forma inmediata. Pero ¿acaso no es también esta inmediatez una abstracción? ¿Puede descartarse toda alienación, toda mediación? Tal es el problema que plantea la Revolución Francesa en cuanto retorno consciente, tras la cultura y la fe, al mundo inmediato del espíritu, a la ciudad antigua de donde hemos partido.

V. La libertad absoluta y el Terror, o el segundo tipo del sí mismo espiritual

La libertad absoluta y el Terror. La verdad de los mundos precedentes es el principio de la libertad del hombre. Esta libertad que sólo se conoce a sí misma, la libertad absoluta, se realiza de forma inmediata en la Revolución Francesa.[962] A pesar de lo cual, esta revolución de la que Hegel ríos dice en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* «que ha salido del pensamiento» no es el término final, sino que aparece también como una dialéctica. La inmediata realización de la voluntad general conduce únicamente al Terror, y la ciudad terrestre que pretende haber absorbido la ciudad de Dios se manifiesta como un nuevo avatar del espíritu. Este «trueque inmediato» de la voluntad singular por la voluntad universa' oscila entre la anarquía y la dictadura y no se detiene en mundo alguno ni en ninguna organización estable.[963] La consciencia de sí del espíritu no puede *ser* sin alienarse. Justamente por eso dicha consciencia de sí del espíritu debe superar esta inmediatez que le es fatal y expresarse con una forma distinta

---

[962] Sobre el tema de Hegel y la Revolución Francesa, uno de los puntos más contravertidos de la filosofía política hegeliana. puede verse: J. Ritter, *Hegel und die franzosische Revolution,* Köln und Gründer. 1957: L Colletti, *Il marxismo e Hegel,* Bari, 1969: B. DE GIOVANNI, *La rivoluttone fráncese e la società civile in Hegel,* en «Crítica marxista», 1971, n. 3; R RACINARO, *Rivoluzione e società cívile in Hegel,* Nápoles. 1972. *(N. del T.)*

[963] Aquí reside la crítica esencial de Hegel. Este segundo tipo de «sí mismo espiritual», el *ciudadano revolucionario,* se diferencia del primero, la *persona jurídica abstracta,* en que en él lo universal (la voluntad general) es *su objeto* o su *proyecto inmediato.* La *mediación* que caracterizaba la cultura pasa a ser ahora el *trueque abstracto* del sí mismo singular por el sí mismo universal. El uno pasa al otro, o también, el uno niega al otro (anarquía, dictadura) *inmediatamente,* de manera que, aun cuando «lo universal es objeto y contenido del sí mismo, no tiene la forma de ser ahí libre del sí mismo. En este sí mismo, por consiguiente, no arriba a plenitud alguna, no llega a ningún contenido, a ningún mundo» *(Phénoménologie,* II, p. 170).

como una «concepción moral del mundo», debe profundizarse en la *subjetividad.* A la experiencia política de la Francia de 1789 debe suceder la experiencia moral del *idealismo alemán,* una experiencia moral que tiene su origen en la Reforma, la revolución de los alemanes, y que encuentra su expresión filosófica en los sistemas de Kant y de Fichte.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* Hegel dice acerca de la Revolución Francesa: «tiene su origen y su fundamento en el pensamiento»; ahora bien, la suprema determinación que el pensamiento puede encontrar es la libertad de la voluntad. Decir que la voluntad es libre es como decir que sólo se conoce a sí misma, que no choca con ningún obstáculo, con nada que le sea ajeno. Un término ajeno a la voluntario podría ser sino una cosa en sí, una opacidad irreductible. Y, justamente, es la noción de una cosa en sí lo que acaba de desaparecer en el mundo precedente, el que Hegel llama mundo de la utilidad y que corresponde a la elaboración filosófica del siglo XVIII.

Es cierto que para este pensamiento filosófico existía todavía un mundo subsistente frente a la autoconsciencia; pero este mundo tiene como predicado esencial la *utilidad* —lo que significa que no es en sí—, sólo se opone un momento a la autoconsciencia para desaparecer en ella inmediatamente después. Lo que es solamente lo es en tanto que utilidad, en tanto que la autoconsciencia puede encontrarse a sí misma en ello y adaptarlo a sí misma. Y, a la inversa, la autoconsciencia deja de ser una consciencia particular, limitada en sus intenciones y en sus fines; se ha elevado a la universalidad y, justamente por eso, su concepto contiene la esencia de toda efectividad. «La consciencia, como pura intelección, no es sí mismo singular al que el objeto se enfrente igual como sí mismo propio, sino que es el puro concepto, la mirada del sí mismo en el sí mismo, el absoluto verse a sí mismo duplicado. Por tanto, la certeza de sí es el sujeto universal, y su concepto consciente la esencia de toda efectividad.»[964] Queda resuelta la tensión entre el universo y el yo, porque el universo se ha hecho transparente para el yo y el yo se ha hecho universal. De esta manera el hombre es como un Dios creador que se encuentra por completo en su obra, y esta obra es la ciudad terrestre. El saber que la consciencia tiene de sí misma es el saber de toda realidad; este saber de sí es al mismo tiempo saber del ser. «Toda realidad es solamente espíritu; el mundo es únicamente mi voluntad, y ésta es voluntad universal.»[965] ¿Por qué fue un fracaso histórico este idealismo cuya expresión es la Revolución Francesa? ¿Cómo es que fracasa cuando parece manifestar en la historia del espíritu la adecuación entre la *certeza de sí* y la *verdad* que investiga la *Fenomenología del espíritu?* Resulta muy difícil encontrar una respuesta satisfactoria a esta pregunta en el corto capítulo que Hegel dedica a la Revolución, al Terror y al tránsito de este mundo a otro mundo del espíritu, el de la «concepción moral del mundo». De hecho, Hegel comprueba que la Revolución Francesa ha fracasado; y no ha fracasado porque su principio fuera falso, sino porque ha pretendido realizarlo de forma inmediata y, por lo tanto, abstractamente. Es justamente esta inmediatez lo que constituye aquí una abstracción y, por consiguiente, un error. La autoconsciencia no puede realizarse inmediatamente, sino, que debe alienarse, desarrollarse oponiéndose a sí misma; en caso contrario, no lleva a obra positiva alguna, no conduce a ningún mundo. Es solamente en tanto que *puro* saber y *puro* querer como tiene en sí misma la verdad absoluta; pero el puro saber y el puro querer son la inmediatez negada y, por tanto, superada y conservada. Dicho con otras palabras: «De la misma manera que el reino del mundo efectivo pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta sale de su efectividad que se destruye a sí misma para entrar en otra tierra del espíritu autoconsciente, donde la libertad absoluta en esta no

---

[964] *Phénoménologie. II.* p. 131 *(Fenomenología,* p. 344).
[965] *Phénoménologie,* II, p. 131 *(Fenomenología,* p. 344).

efectividad tiene el valor de lo verdadero.»[966] Hay aquí una interiorización de la libertad absoluta que no podría existir inmediatamente, es decir, como una naturaleza. No por ello el pensamiento de Hegel deja de ser oscuro en este punto. Podría conducir a una justificación de la Revolución y, sin embargo, interpreta el fracaso de la citada revolución. ¿Acaso nos lleva a una ciudad de Dios superior o paralela a la ciudad terrestre? Tampoco parece que así sea. También la «concepción moral del mundo» constituirá un fracaso. Por consiguiente, ¿cuál es la solución de Hegel? Debemos confesar que eso resulta muy difícil de determinar.[967]

El paso del mundo de la *utilidad* a la *libertad absoluta* es bastante claro. En el mundo de la utilidad subsiste todavía una apariencia de cosa en sí. Si se toman en consideración, por ejemplo, las instituciones existentes —la monarquía, los parlamentos, los cuerpos constituidos— se puede decir que en el mundo de la utilidad no se ponen ya absolutamente como instituciones existentes en sí y para sí. Su justificación es solamente su utilidad. La monarquía absoluta deja de ser aceptable como monarquía de derecho divino; ahora sólo tiene sentido en tanto que es útil. La sustancia social —para emplear la terminología de Hegel— todavía está ahí, pero su ser ahí no es un ser en sí; hay que justificarlo poniendo de manifiesto su utilidad. Ello no obstante, el concepto de utilidad es en sí mismo inconsistente; conduce desde el ser en sí hasta el ser para otro y desde el ser para otro hasta el ser para sí. Pues bien, es este último momento el que debe absorber todos los otros y tomarlos de nuevo en su unidad. Se hace necesario responder a la pregunta: ¿Útil para qué?, o ¿En qué sentido es útil? Y la respuesta a dicha pregunta sólo puede ser el sí mismo universal, la voluntad general o la voluntad pensante tal como las concebía Rousseau en *El contrato social.* El sí mismo común, fin y fundamento del cuerpo social, es la voluntad general, indivisible e inalienable. Por consiguiente, en el mundo de la utilidad no subsiste más que una apariencia de objetividad, de oposición a la autoconsciencia. En el pensamiento del sí mismo universal, de la voluntad general, no existe nada que no sea, en tanto que existente, la expresión de dicha voluntad. Volvemos a recoger el texto citado anteriormente porque condensa todo el idealismo hegeliano: «El mundo es únicamente mi voluntad, y ésta es voluntad universal.» Lo que se realiza debe ser emanación de esta voluntad. Ahora el derecho en tanto que derecho es objetivo y expresión de mi voluntad a la vez; mi voluntad es mía, voluntad singular, pero al mismo tiempo es pensada, voluntad universal o, para emplear la expresión de Rousseau, voluntad general.

Hegel recoge en la *Fenomenología* los textos de *El contrato social* de Rousseau. «Esta voluntad no es el pensamiento vacío de la voluntad que se da en el asentimiento silencioso o en el asentimiento por representación, sino que es voluntad realmente universal, voluntad de todos los singulares en cuanto tales. En efecto, la voluntad es en sí la consciencia de la personalidad o la consciencia de cada cual, y debe ser como voluntad efectiva auténtica, como esencia consciente de sí de todas las personalidades y de cada personalidad, de suerte que cada cual lo haga siempre todo sin dividirse y que lo que emerge como operación del todo sea la operación inmediata y consciente de cada cual.»[968] «Cada uno de nosotros —decía Rousseau— pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y en tanto que cuerpo nosotros recibimos cada miembro como parte indivisible del Todo.»[969]

Cada voluntad singular, al elevarse a voluntad general, se convierte en la voluntad de

---

[966] *Phénoménologie,* II. p. 141 *(Fenomenología,* p. 350).

[967] El tránsito dialéctico es el de la *Revolución Francesa* a la *concepción moral del mundo;* pero, a su *vez,* la concepción moral del mundo es un momento que conduce a un tercer tipo de sí mismo espiritual.

[968] *Phénoménologie,* II, p. 284.

[969] *Contrat social,* ed. Beaulavon, *op. cit.,* p. 141.

un *ciudadano* y deja de ser la voluntad de un *hombre privado;* quiere participar directamente y de un modo indivisible en la obra total; quiere encontrarse a sí misma íntegramente en el seno de esta obra total. La sociedad —cuya voluntad es el Estado autoconsciente—, es obra de todos y todos deben tener *consciencia de sí mismos* en dicha obra. Tal es la libertad absoluta, la participación directa en la obra común, y no solamente ya la limitación de la consciencia a una tarea reducida, a un trabajo determinado en el seno del todo cuya relación con dicho todo no es pensada inmediatamente. Lo que hay que superar aquí es la alienación particular de la autoconsciencia que haría del hombre un esclavo de una realidad para él extraña. Hasta ahora la sociedad, como un *organismo* biológico, estaba dividida en masas espirituales particulares. Una ley de diferenciación regulaba su vida y así cada individualidad se encontraba excluida de lo universal por su ligamen concreto con una parte limitada de la vida social. Había cuerpos constituidos, corporaciones, Estados dentro del Estado, de la misma manera que en el organismo hay miembros distintos. En sus trabajos de Jena sobre la vida de un pueblo Hegel había intentado caracterizar las clases sociales: los campesinos que viven de una forma elemental no tienen más apoyo que una confianza ingenua en el orden universal, los burgueses y los artesanos están movidos por una moral abstracta, expresión de su modo de vida, los nobles, finalmente, y los militares son los únicos que llegan a alcanzar el pensamiento del todo, porque su función propia era la conservación v el mantenimiento de dicho todo en tanto que todo.[970]

Pero ahora esas divisiones ya no tienen razón de ser, no expresan más que la alienación de la voluntad general presente en cada uno. Justamente por ello las masas espirituales desaparecen y en lugar suyo surge únicamente *la simple oposición de la voluntad singular y de la voluntad universal.* «Lo que hacía del concepto el objeto en el elemento del ser era su división en masas subsistentes separadas; pero al convertirse el objeto en concepto ya no subsiste nada en él; la negatividad ha calado en todos sus momentos. Entra en la existencia de modo que cada consciencia singular se eleva de la esfera que le había sido asignada, no encuentra ya en esta masa particular su esencia y su obra, sino que comprende su sí mismo como el concepto de la voluntad, comprende tedas las masas como esencia de esta voluntad y sólo puede actualizarse en un trabajo que es trabajo total.» Entonces la consciencia individual pasa a ser realmente en cada uno consciencia universal; «su fin es el fin universal, su obra la obra universal;'. Ya no hay más allá porque cada uno puede pensarse como el creador del ser espiritual; a lo sumo puede hablarse todavía, por recuerdos, del vacío «Ser supremo».[971]

Sin embargo, esta experiencia está condenada al fracaso; fracaso que se manifiesta en 1793 con el Terror, interpretado aquí por Hegel en el lenguaje de su dialéctica filosófica. El gran problema humano que había pretendido resolver lo Revolución Francesa era el de la penetración de la *sustancia* (la realidad espiritual en la forma objetiva) y la *autoconsciencia.* En el mundo anterior la sustancia era como un término extraño para el sí mismo, que así estaba alienado. Pero, en el mundo revolucionario, dicha sustancia desaparece; la voluntad no puede alienarse.[972] «La consciencia no deja

[970] El estudio de las clases sociales, de los estamentos de) siglo XVIII —campesinos, burgueses, nobles-- resulta muy extremado en los primeros trabajos de Hegel sobre la ciudad orgánica. Progresivamente va precisando esas divisiones y tomando consciencia de las modificaciones que la vida y la mentalidad modernas introducían en estas *masas sociales. Cf. System der Sittlichkeit,* el artículo sobre el *Naturrecht* (ed. Lasson, VII, pp. 379 y ss., y pp. 475 y ss.) y los *Cursos de filosofía del espíritu,* de Jena (ed. Lasson-Hoffmeister, XX, p. 254).

[971] *Phénoménologie,* II, p. 132 *(Fenomenología,* p. 344).

[972] Al menos no podría alienarse haciéndose *objetiva:* desde luego que hay alienación, mediación, pero solamente en este *tránsito inmediato* de lo singular a lo universal: «Por tanto, la oposición consiste sólo en la diferencia entre la consciencia singular *y* la consciencia universal.» *Phénoménologie,* II, p. 133.

desprenderse nada de ella en la forma de un objeto libre que se la enfrente. De donde se sigue que no puede arribar a ninguna obra positiva, ni a las obras universales del lenguaje, ni a las de la efectividad, ni a las leyes e instituciones universales de la libertad consciente, ni a las operaciones y obras de la libertad volitiva.»[973] También se puede formular de otro modo el problema que aquí plantea Hegel: si la sociedad está organizada, dividida en momentos distintos y complementarios, es, desde luego, una obra concreta, pero no una obra inmediatamente autoconsciente; se ha hecho objetiva, pero el yo se ha alienado en esta objetividad. Por el contrario, si el hombre voluntad universal pretende pensarse inmediatamente en el Estado y de esta manera eleva la libertad absoluta sobre el trono del mundo», la obra concreta y objetiva desaparece con la alienación, no queda más que un universal abstracto y, por tanto, puramente negativo. Ésa es, justamente, la experiencia de la Revolución Francesa y la dialéctica del *Terror.*

Las masas espirituales desaparecen y en su lugar surge «la Nación una e indivisible»; pero la voluntad general no puede crear nada que tuviera la forma de un objeto independiente, puesto que dicho objetó se opondría entonces a la autoconsciencia. No puede arribar a ninguna obra positiva. En efecto, una obra positiva sería una nueva organización de la sociedad y, por consiguiente caria el retorno a una diferenciación que la revolución ha rebasado. «La obra a la cual la libertad, al tomar consciencia misma, podría arribar consistiría en esto: como sustancia universal, se haría objeto y ser permanente, y este ser-otro sería la diferencia en el seno de la libertad.»[974] De esta manera se reformaría «un mundo», pero en ese mundo la consciencia individual iba a quedar privada de su participación directa en el todo. La soberanía indivisible adquiriría este carácter y se diferenciaría en poder legislativo, ejecutivo y judicial; la masa de los ciudadanos se organizaría en estamentos que tienen sus tareas propias, «pero la operación y el ser de la personalidad se encontrarían por ello mismo limitadas a una rama del todo, a una especie del obrar y del ser; puesta en el elemento del ser, dicha personalidad recibiría la significación de una personalidad determinada, dejaría de ser autoconsciencia universal de verdad».[975] Así, pues, la autoconsciencia singular no se encuentra en la obra positiva que es el Estado organizado ni tampoco en las actuaciones y las decisiones de un gobierno. Para que lo universal arribe a una operación es necesario, efectivamente, que se concentre en lo uno de la individualidad y coloque a la cabeza una autoconsciencia singular, pero en esta autoconsciencia singular, que decide y que obra, no se encuentran inmediatamente las otras autoconsciencias singulares, están excluidas de ella o al menos no participan en el «iodo de la operación» más que de un modo limitado.

Por esta razón la libertad absoluta no puede producir ni una obra *positiva* —una constitución o una organización social— ni una operación *positiva* —una decisión y una acción gubernamental—; «no le queda más que la operación *negativa y* por eso es solamente la furia de la destrucción». Aquí reside justamente el significado dialéctico del Terror; lo que se opone es el universal abstracto y la singularidad no menos abstracta, la voluntad general una e indivisible y la multiplicidad atomizada de los individuos. Así, pues, la única obra de esta voluntad general sólo puede ser la continua anulación de la voluntad singular que constantemente vuelve a aparecer. «La única obra y la única actuación de la libertad universal es, por tanto, la muerte y, más exactamente, una muerte que no tienen ningún ámbito interno, que no asume nada, pues lo que niega

---

[973] *Phénoménologie,* II, p. 133 *(Fenomenología, p.* 345). Se trata de las «leyes del Estado» y de las «decisiones» del gobierno.

[974] *Phénoménologie,* II, pp. 133-134 *(Fenomenología,* p. 345).

[975] *Phénóménologie,* II. p. 134 *(Fenomenología,* p. 346).

es el punto vacío de contenido, el punto del sí mismo absolutamente libre.»[976]

Ahora se identifican anarquía y dictadura revolucionaria —dos términos antitéticos— porque la voluntad singular y la voluntad universal pasan inmediatamente de una a otra. En este sistema el gobierno nunca es más que una fracción en el poder. Quien ocupa el poder es una individualidad, el vértice de la pirámide, pero se manifiesta como individualidad en el carácter particular de su decisión, que por eso mismo excluye a las otras. «Lo que se llama gobierno es sólo la facción victoriosa, y precisamente en el hecho de ser facción radica de modo inmediato la necesidad de su declive; a la inversa, el hecho de que esté en el gobierno hace de ella una facción, *y* además culpable.» Si el gobierno es siempre *culpable* en tanto que *actúa* efectivamente, en cambio la masa inoperante resulta siempre *sospechosa* para dicho gobierno. La voluntad general que no actúa de un modo particular —lo cual sería contradictorio— está replegada en la intención inactiva; y este interior simple es precisamente lo que se supone en la «ley de los sospechosos».

Tránsito al espíritu cierto de sí mismo. Espíritu objetivo y espíritu subjetivo. Así y todo, esta interacción entre la voluntad singular y la voluntad universal que se manifiesta sólo por medio de la furia de la destrucción —el terror de la muerte— no deja de tener significación; empieza poniendo de manifiesto que la libertad absoluta no es realizable en esta forma inmediata, sino que la alienación y la mediación son necesarias para la vida del espíritu. La libertad absoluta había sido pensada positivamente; en realidad se realiza como una pura negatividad; es la negación absoluta del punto de la individualidad y se la siente ahora como el terror de la muerte, del amo absoluto. Luego asegura la transición a un nuevo mundo, a un mundo en el cual esta negación abstracta es interiorizada y se convierte en puro querer y puro saber como voluntad moral. En esto consiste lo que Hegel llama el *despertar de la subjetividad libre.* La *voluntad general* de Rousseau se convierte en la *pura voluntad* kantiana; el mundo de la Revolución Francesa se transforma en el mundo moral del idealismo alemán —el tránsito a una subjetividad creadora.

Vamos a considerar ahora el efecto del Terror sobre la masa de las consciencias individuales que habían salido de la limitada esfera asignada a cada una de ellas. «Nuevamente se constituye la organización de las masas espirituales a las que es atribuida la multiplicidad de consciencias singulares. Éstas, que han experimentado el temor a su amo absoluto, la muerte, se disponen una vez más a negar y diferenciar, y si vuelven a una obra fraccionada y limitada retornan también por esa misma razón a su efectividad sustancial.»[977] De esta manera el espíritu sería llevado a su punto de partida, al espíritu inmediato y al espíritu de la cultura, y la historia volvería a iniciar constantemente esta experiencia cíclica. Partiendo de su hundimiento en la naturaleza, en la sustancia ética, se elevaría por medio de la cultura a la consciencia de esta sustancia; pero al hacer esto debería alienarse, hacerse *objeto,* mientras que la sustancia, por una especie de endósmosis, pasaría a ser *sujeto.* «La sustancia ética es así la esencia de la autoconsciencia; pero, a su vez, esta autoconsciencia es la efectividad de la sustancia, su ser ahí, su sí mismo y su voluntad.»[978] Nos parece que el texto de Hegel que contiene esta posible filosofía cíclica de la historia es el siguiente: «El espíritu se vería empujado de nuevo desde este tumulto a su punto de partida, al mundo ético y al mundo real de la cultura, que no habría hecho más que refrescarse y rejuvenecerse por el temor al amo que ha penetrado una vez más en las almas. El espíritu debería recorrer de nuevo el ciclo de la necesidad y repetirlo una y otra vez si el resultado final fuese

[976] *Phénoménologie,* II, p. 136 *(Fenomenología,* p. 347).
[977] *Phénoménologie,* II, p. 137 *(Fenomenología,* p. 348).
[978] *Phénoménologie,* II, p. 355.

solamente la perfecta compenetración entre la autoconsciencia y la sustancia, una compenetración en la cual la autoconsciencia, que ha sufrido contra ella la fuerza negativa de su esencia universal, querría saberse y encontrarse no como este particular, sino sólo como universal, y podría soportar así la efectividad objetiva del espíritu universal, la cual lo excluye como particular.»[979] La hipótesis aquí presentada, y que no fue mantenida en absoluto por Hegel, sería la de una filosofía cíclica de la .historia con tres momentos en cada ciclo: el espíritu inmediato, la cultura o el momento de la separación y de la mediación, la libertad absoluta o la revolución contra la alienación del espíritu. El tercer momento volvería a llevar al primero, sólo que rejuveneciendo la sustancia espiritual. En este sentido las revoluciones o las guerras, la dictadura de Robespierre o la obra de Napoleón, tendrían como efecto la recreación de la sustancia social, disciplinar de nuevo las consciencias individuales asignándoles esferas nuevas. El nuevo mundo del espíritu que surgiría de esta revolución no iba a ser absolutamente igual al primero. Las divisiones sociales no serían idénticas. Por las diversas *filosofías del espíritu* que Hegel fue elaborando des de 1802 hasta 1807 sabemos que nuestro filósofo, bajo la influencia ele Napoleón, se vio llevado a considerar de otro modo los órdenes sociales. Hegel sustituyó el modelo de un Estado aristocrático por un nuevo modelo de Estado. Ahora distingue, en la burguesía, entre una pequeña burguesía y una gran burguesía que tiene el sentido de lo universal; finalmente, vincula la opinión pública a un cuerpo de funcionarios responsables, nueva aristocracia cercana a los sabios. Napoleón dio a Hegel el sentimiento del Estado moderno tal como Prusia iba a intentar constituirlo poco después; y precisamente ese Estado rejuvenecido es el que sustituye en su espíritu al Estado aristocrático de antaño aunque el espíritu *objetivo* que nace nuevamente de una revolución no es del todo idéntico al espíritu objetivo precedente, el principio sigue siendo el mismo. Hay que volver a un espíritu *objetivo,* a una voluntad general que renuncia a sí misma haciéndose objeto, sustancia en el elemento del ser; y a partir de entonces debe repetirse el mismo movimiento de alienación y luego de rebelión contra la alienación. Lo que cada revolución intentará superar es la oposición entre la sustancia y la autoconsciencia, pero como no podrá conseguirlo, la *revolución* ha de limitarse, lo mismo que la guerra, a rejuvenecer la vida social y a refundirla en una nueva *restauración.* De ciclo en ciclo la compenetración de la sustancia y de la autoconsciencia se iría haciendo más íntima. En el límite la autoconsciencia podría saberse y encontrarse en la efectividad del espíritu universal que, sin embargo, la excluye en tanto que autoconsciencia singular. Pues bien, decíamos que esta hipótesis, demasiado favorable al espíritu objetivo, no es la defendida por Hegel. El espíritu no es sólo espíritu objetivo, sino que es también espíritu subjetivo, espíritu cierto de sí mismo y creador de su propia historia. Y ahora hay que considerarle justamente como espíritu subjetivo, pues «lo absoluto no es solamente sustancia, sino también sujeto». Lo que sirve de puente entre el espíritu sustancial, el espíritu objetivo, y el espíritu creador, el espíritu cierto de él mismo —un espíritu que es el saber de sí— resulta ser la «libertad absoluta». A su vez, el espíritu creador deberá reconciliarse con lo universal, pero esta reconciliación conducirá a una nueva experiencia, la del espíritu absoluto o de la religión. Como hemos dicho ya al principio de este capítulo, el pensamiento de Hegel es muy ambiguo. Pero lo expuesto nos parece que corresponde al espíritu que le anima en la *Fenomenología.* Desde luego, no se trata, como cree Rosenzweig, de abandonar la filosofía del Estado —manifestación de lo divino en el inundo— propia de Hegel antes de la *Fenomenología y* que seguirá siendo la suya después de la *Fenomenología;* o al menos, no se trata tanto de eso como de mostrar que el espíritu objetivo, el espíritu sustancial, debe interiorizarse, elevarse a la certeza

[979] *Phénoménologie,* II, p. 138 *(Fenomenología,* p. 349).

subjetiva de sí mismo para hacerse creador de su propia historia y poner de manifiesto cómo esta certeza de sí mismo debe reconciliarse con lo universal —una reconciliación que es el pensamiento mismo de la religión o el espíritu absoluto. En nuestra opinión, no se puede decir, como hace Rosenzweig, porque nunca, a lo largo de su carrera filosófica, estuvo Hegel tan alejado del absolutismo del Estado como en el momento en que escribía la *Fenomenología,*[980] porque, el espíritu cierto de sí mismo es también el Estado considerado como decisión y creación, es el espíritu que actúa aunque sea subjetivo. De este lado subjetivo es justamente de lo que va a ocuparse la tercera parte del capítulo sobre el espíritu. La primera se ocupaba del espíritu inmediato, la segunda del espíritu extrañado de sí mismo o alienado y la tercera del espíritu cierto de sí mismo. Ahora bien, esta subjetividad no está pensada con la suficiente claridad en la noción de libertad absoluta; la libertad absoluta debe servir de tránsito a la voluntad pura, a la interioridad moral que, a su vez, conduce al espíritu creador de sí mismo.

Esta transición es representada por Hegel de la siguiente manera: en la libertad absoluta los dos términos presentes no son un universo y una consciencia particular concreta, sino que están purificados, el primero hasta quedar convertido en la voluntad universal y el segundo hasta el punto del sí mismo, la voluntad singular como tal. La alienación, el trueque que se produce ahora ya no es del mismo tipo que antes, cuando la autoconciencia se alienaba para conquistar el honor, la riqueza, el cielo de la fe o la utilidad de la Aufklärung. Lo que la autoconsciencia gana en su alienación es «la muerte privada de sentido, el puro terror de lo negativo que no tiene en sí nada positivo, ninguna plenitud». Por tanto, esta cultura es la cultura más alta, el momento supremo[981] a partir del cual debe producirse un retorno. En efecto, la autonegación debe tener *para nosotros* un sentido distinto de su sentido inmediato, que es la anulación de la voluntad singular. *También aquí la muerte debe tener un significado espiritual.* «Esta negación no es en su efectividad una *entidad extraña;* no es ni la necesidad universal situada en el más allá en la cual declina el mundo ético (el destino abstracto), ni el accidente singular de la posesión privada o del capricho del poseedor del que se ve dependiente la consciencia desgarrada, sino que es la voluntad universal que en su última abstracción ya no tiene nada de positivo y que, por tanto, no puede dar nada a cambio del sacrificio.» Pero, precisamente por ello, esta negación absoluta es lo que forma inmediatamente una unidad con la autoconsciencia «o lo puramente positivo, porque es lo puramente negativo; y la muerte, carente de significación, la negatividad del sí mismo sin plenitud, se trueca dentro del concepto interior en la absoluta positividad».[982] En otras palabras, la voluntad universal se convierte en mi puro saber y mi puro querer.

Esta muerte —lo universal abstracto— pasa a ser para nosotros la pura voluntad o el puro saber que, en el interior de la autoconsciencia, es la inmediatez suprimida. El hombre no es como el animal lo que tiene lo universal fuera de él, sino que él mismo rebasa su inmediatez y, «de este modo, sabe esta pura voluntad como sí misma o se sabe como esencia, pero no como la esencia que es inmediatamente»,[983] como el gobierno revolucionario o la anarquía, sino como la voluntad pura y el absoluto saber de sí mismo. El espíritu pasa entonces a otro reino, se convierte en el saber de sí mismo. De la misma manera que el reino del mundo efectivo se elevaba al reino de la fe y de la intelección, así también el reino de la libertad absoluta y del terror a la muerte se convierte en reino de la *pura* voluntad más allá de la inmediatez, una pura voluntad que ha adoptado una posición —más allá de la inmediatez— idéntica al sí mismo de la

---

[980] Rosenzweig, *Op. cit.*. I, p. 215. Ya hemos discutido ese *texto* en nuestra introducción a esta V parte.
[981] *Phénoménologie,* II, p. 139 *(Fenomenología,* p. 349).
[982] *Phénoménologie,* II. p. 139 *(Fenomenología,* pp. 349-350).
[983] *Phénoménologie.* II, p. 140 *(Fenomenología,* p. 350).

consciencia. El espíritu cierto de sí mismo va a empezar por la concepción moral del mundo que corresponde a la superación de esta inmediatez.

SEXTA PARTE

DEL SABER DEL Sí DEL ESPÍRITU AL ESPÍRITU ABSOLUTO

I. La concepción moral del mundo

El espíritu cierto de sí es el espíritu que se ha elevado por encima del espíritu sustancial u objetivo y que ha pasado a ser saber de sí mismo. El espíritu se sabe a sí mismo y este sábeles su esencia; es como la autoconsciencia que se eleva por encima de la vida siendo el saber de la vida. Antes de mostrar cómo es que este espíritu (subjetivo) está capacitado para una nueva inmediatez, convirtiéndose en espíritu *activo* y *creador,* tenemos que entrar en una dimensión nueva, la de la subjetividad; dimensión nueva que corresponde a la *concepción moral del mundo,* al *idealismo alemán* de Kant y de Fichte. La crítica de la concepción moral del mundo nos llevará a la certeza del espíritu activo *(Gewissen),* pero al mismo tiempo nos conducirá a la reconciliación de este espíritu activo (y, por tanto, siempre culpable) con el espíritu universal. Tal reconciliación será el saber que el espíritu tiene de sí no ya como espíritu subjetivo sin más, sino como espíritu absoluto. Con ello entramos en la fenomenología de la religión.

Así, pues, debemos abandonar la tierra en que el espíritu seguía siendo objetivo y la libertad absoluta intentaba realizarse *inmediatamente* para considerar otra en la cual la libertad cobra profundidad como subjetividad moral, el saber de sí. El *sujeto moral* sustituye de momento al *ciudadano revolucionario,* la *concepción moral del mundo* de Kant y de Fichte ocupa el puesto de *El contrato social* de Rousseau. Sucesivamente iremos estudiando: 1. *a)* La concepción moral del mundo; *b)* las antinomias de esta visión moral y su resolución en la consciencia que actúa. 2. El espíritu cierto de sí mismo y su devenir creador.

El espíritu que ahora estudiamos es el espíritu cierto de sí. Parece que en él se ha realizado aquello que constituía la búsqueda de toda la *Fenomenología,* la identidad del saber y de su objeto. En efecto, mientras que en el mundo de la cultura o de la fe el espíritu como sí mismo singular tenía su sustancia fuera de él mismo, ahora la lleva en sí. Dicha sustancia no es ya una realidad extraña, el poder o la riqueza o el cielo, sino que es el *puro deber.* Al considerar la concepción que Kant y sobre todo Fichte tienen de la autonomía del sujeto moral, encontramos una adecuación entre la certeza de sí y la verdad que expresa la concepción de una autoconsciencia universal. El yo no puede querer otra cosa que él mismo. Su fin absoluto está en él, ya no tiene que ver con la forma de un término extraño. Querer el poder o la riqueza, aspirar al cielo como verdad más allá de la certeza que el sujeto tiene de sí mismo, son ahora voluntades superadas; el sujeto sólo puede quererse a él mismo en su certeza de sí. Esta certeza de sí es al mismo tiempo su verdad. Se busca como sí mismo universal. Por ello su saber de sí es su único objeto —y este objeto se expresa en la «concepción moral del mundo» por el puro deber. «Así, pues, es ahora cuando el saber parece haberse hecho, al fin, perfectamente igual a su verdad. En efecto, su verdad es este mismo saber, con lo que ha desaparecido toda oposición entre dos lados. Y ha desaparecido no sólo para nosotros o en sí, sino también para la misma autoconsciencia.»[984] El centro temático del sistema kantiano es la libertad, como se ve en la *Crítica de la razón práctica.* La autoconsciencia es la autonomía del sujeto moral que no puede querer otra cosa que no

---

[984] *Phénoménohigie,* II. p. 142 *(Fenomenología,* p. 350).

sea él mismo. «Quererse a sí mismo», como sí mismo universal, es, justamente, la libertad y la moralidad. La pura voluntad que se quiere a sí misma es el ser en general o todo ser. La crítica que hace Kant a la ontología clásica está destinada a preparar una nueva ontología en la cual el ser ya no es más; que el sujeto que se pone a sí mismo, un acto y no un sustrato inerte. *El ser es libertad.* Ya desde las primeras páginas del *Fundamento de la metafísica de las costumbres* la autoconsciencia es descubierta como consciencia moral común.[985]

Antes de profundizar en esta *concepción moral del mundo,* Hegel muestra cómo en ella se reconcilia la inmediatez del espíritu ético y la mediación del espíritu de la cultura. «El saber de la autoconsciencia es para ella, por tanto, la sustancia misma. Para la autoconsciencia esta sustancia es, en una unidad indivisible, tanto inmediata como absolutamente mediata.»[986] Es inmediata quiere decir que la autoconsciencia *sabe* y *hace* ella misma el deber, y el deber que es su fin absoluto no es para ella una realidad extraña; forma parte de ella como de su propia naturaleza. En este sentido el espíritu inmediato —el espíritu ético— nos ofrecía en el carácter una completa fusión del ser y de su destino ético. La feminidad de Antígona era un hecho natural que tenía su significado espiritual. Se trataba de una vocación irresistible en todo el sentido de la palabra. Esta inmediatez vuelve a encontrarse en la consciencia del puro deber, ya que el puro deber no es algo ajeno a la autoconsciencia, sino su propia esencia. Sin embargo, la autoconsciencia moral no es, como en el caso de Antígona o de Creonte, un carácter, es decir, una naturaleza determinada y, por consiguiente, parcial; el momento de la existencia natural que caracterizaba el espíritu ético debe ser superado ahora. La autoconsciencia moral, como consciencia del puro deber, es consciencia universal. En efecto, es esencialmente el movimiento del sí mismo que consiste en suprimir la abstracción del ser ahí inmediato y en hacerse conscientemente universal. Esta libertad es esencialmente una *liberación* y, por tanto, inmediata y mediata a la vez. Es el saber de su libertad lo que la hace libre, y este saber presupone la mediación. Lo inmediato no es aquí un hecho natural, sino una reconquista reflexiva. «La autoconsciencia es absolutamente libre porque su libertad y precisamente este saber de su libertad es su sustancia y su fin y su único contenido.»[987] La síntesis entre el espíritu inmediato, el espíritu natural, y el espíritu extrañado de sí, que tiene su objeto fuera de él, queda ahora realizada. El puro deber como objeto de la consciencia expresa a la vez lo que yo mismo soy y lo que he de ser, la unidad de lo inmediato y de la mediación. «Ser libre no es nada; hacerse libre lo es todo.»

A partir de estos datos generales Hegel va a estudiar con precisión lo que él llama «la concepción moral del mundo». Esta expresión, *Weltanschauung,* que habría de tener una singular fortuna, es empleada ahora por primera vez en la *Fenomenología.* Ello no obstante, corresponde muy exactamente a las descripciones ofrecidas por Hegel en la presente obra sobre diversas actitudes de la consciencia humana. No se trata tanto de los sistemas filósofos —estoicismo, escepticismo, moralismo— como de formas de

---

[985] Para Kant, la autoconsciencia es esencialmente la pura consciencia moral tal como se la encuentra en la consciencia común. Para Hegel, lo *universal,* que se le aparecía al sí mismo singular como la *muerte,* es interiorizado ahora. Este universal es el *saber de la autoconsciencia,* su esencia absoluta.

[986] *Phénoménologie,* II. p. 143 *(Fenomenología,* p. 351).

[987] *Phénoménologie,* II, p. 143 *(Fenomenología,* p. 352). De esta manera nos encaminamos hacia la tercera forma del sí mismo espiritual. La primera —la persona— era el sí mismo que se pone y que solamente *es;* la segunda, resultado del mundo de la alienación, era la *negación* inmediata de esta posición, la voluntad singular negada por la voluntad universal; la tercera, que unifica las dos primeras, se mantendrá en su misma negación, será el espíritu que, oponiéndose a sí mismo, se conserva en dicha oposición, el *espirita creador de la historia.* El término «creador» es empleado por el propio Hegel *(Phénoménologie,* II, p. 187).

vida y modos de observar el universo. Aun cuando todas estas concepciones del mundo se hallan vinculadas unas a otras para formar lo que Hegel pretende que es un sistema científico, también es verdad que él se detiene en cada una de ellas, olvida por un momento la cadena de la que es un eslabón y vuelve a pensarla inmediatamente. Acabamos de ver el lugar que ocupaba la concepción moral del mundo en el desarrollo del espíritu. El espíritu inmediato —el espíritu ético— nos ha conducido al espíritu separado de él mismo, que tiene su objeto fuera de él; y este espíritu desgarrado, a su vez, nos volvía a llevar al espíritu que se sabe a sí mismo, que se posee en su objeto absoluto, el puro deber. Pero tenemos que olvidar por un momento esta dialéctica para estudiar en sí misma la concepción del mundo de que es expresión la filosofía crítica de Kant. Esta filosofía moral va a ser considerada menos como una filosofía especulativa que como una manera de vivir; y las contradicciones que encierra —la inmediatez y la mediación— serán tomadas en su forma concreta como contradicciones vividas por la propia conciencia en el transcurso de su experiencia moral.[988] Será sobre todo en la segunda parte de este estudio, la que trata sobre el *desplazamiento equívoco (Verstellung),* cuando se verán surgir estas contradicciones en la experiencia de la consciencia. Al final, la propia consciencia las descubre de manera que no podrá evitar el fariseísmo o la hipocresía sin renunciar a esta concepción puramente moral del universo y sin adoptar otra actitud.

Así, pues, la moral kantiana va a ser considerada aquí como una «concepción moral del mundo». Por consiguiente, no se trata del análisis puramente especulativo de una cierta filosofía, sino la experiencia del «moralismo». La moral kantiana se toma como la expresión de un momento del espíritu del mundo. Frecuentemente se ha insistido sobre las estrechas relaciones entre el pietismo y el kantismo. Durante sus años de juventud Kant sufrió la influencia de la doctrina de Spener y del pietismo a través de su madre y de su maestro Schultz. El pietismo, sin oponerse directamente a la ortodoxia luterana, descubre el origen de la religión más bien en la voluntad que en el entendimiento. Critica toda enseñanza externa de la teología y se propone el retorno a la comunidad cristiana primitiva. Aun cuando este movimiento no se halla exento de un cierto misticismo, su característica principal es ser un movimiento de purificación moral: «No establecía una separación en el hombre entre la renovación moral y la renovación religiosa.» «Al hacer más flexibles los lazos existentes entre la creencia religiosa y la teología dogmática, consolidaba aún más o volvía a anudar los que unían aquélla con la actividad moral.»[989] Al sufrir a la vez la experiencia del pietismo y del racionalismo, Kant debía acentuar todavía en mayor medida el moralismo de la doctrina liberándola de los elementos propiamente religiosos o místicos. En sus escritos de juventud, Hegel, que ya había intentado escribir una *Vida de Jesús* inspirándose en la obra de Kant sobre *La religión dentro de los límites de la simple razón,* debía descubrir, como Schleiermacher, las diferencias entre una «concepción puramente moral del mundo» y una «concepción propiamente religiosa».[990] Es cosa sabida cómo reaccionó el romanticismo contra este moralismo kantiano, y nosotros vamos a tener la oportunidad de seguir, en el desarrollo de la *Fenomenología,* esta evolución que fue progresando desde el moralismo kantiano hasta otras *concepciones del mundo.*

Antes de seguir en detalle la dialéctica hegeliana —exponiendo y criticando ese

---

[988] La *contradicción* sólo es *desgracia* porque es un *sujeto* el que se opone a sí mismo en sí.

[989] *Cf.* V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant,* p. 7

[990] La *Vida de Jesús* escrita por Hegel en Berna (NOHL, *op. cit.,* p. 76 y ss.) es un intento de pensar en Cristo con las categorías del pensamiento kantiano (oposición de la moralidad, de la autonomía del sujeto al legalismo judío). Cristo es el «prototipo de la moralidad». Es sabido que Hegel se fue apartando progresivamente de esta concepción no histórica de Cristo *y* redescubrió en él la *positividad* y el *destino.*

moralismo— subrayemos sus principales características. La exposición de Hegel no es sólo exposición de una cierta filosofía, sino también de una experiencia espiritual de la que dicha filosofía es expresión. La consciencia humana Soné ahora su absoluto en el puro deber, en un continuado esfuerzo por independizarse de la naturaleza sensible, de la existencia natural que es considerada inesencial aunque siga estando presente. Las contradicciones de esta *concepción del mundo* no solamente se nos ofrecen a nosotros, sino que se revelarán a. la propia consciencia en el curso de su experiencia, en la prueba de su acción. La consciencia moral *(das moralische Bewusstsein,* y no *Gewissen)* tendrá que renunciar a su moralismo o dar su consentimiento a ser lo que no creía' que era —en lugar de una consciencia pura y desinteresada, una consciencia hipócrita c incluso envidiosa. La «concepción moral del mundo» está constituida por la totalidad de los postulados de la razón práctica —los que Kant enuncia al final de su crítica—, pero más ampliamente interpretados y repensados por Hegel. Hegel no considera justos postulados —como hizo en otras ocasiones— complementos del sistema kantiano que pueden ser aceptados o rechazados sin que eso afecte a la esencia de la filosofía crítica. Muy al contrario: le parecen indispensables y exigidos por el sistema. La crítica desarticula analíticamente la consciencia; el sistema de los postulados no es otra cosa que el necesario intento de volver a conciliar los elementos de dicho análisis. Según confesión del propio Kant, resulta imposible negar las relaciones que se dan entre la virtud y la naturaleza, entre el orden moral y el orden del mundo. La' consciencia que actúa se ve obligada a plantearse el .problema de esas relaciones y a postular una unificación por encima de la escisión. Además el desarrollo de la filosofía crítica justifica este modo de ver. La *Crítica de la facultad de juzgar* constituye una nueva tentativa de unir lo que se pone como separado en la consciencia moral. Por tanto, Hegel interpreta aquí los postulados de la razón práctica como una parte integrante del sistema kantiano.

La exposición hegeliana no pretende sólo describir una experiencia que vale para un momento de historia del espíritu humano. Describe una estructura original de la vida del espíritu, susceptible de encontrarse nuevamente con otros aspectos y, con ello, llega a hacer una crítica penetrante del «puro moralismo». Dicha crítica hace pensar, en determinados momentos, en la que más tarde hará Nietzsche.

Exposición del problema. La *concepción moral del mundo* se halla contenida enteramente en los presupuestos siguientes que son la raíz misma del sistema kantiano: 1. De una parte, la autoconsciencia moral sabe el puro deber como esencia suya; «la autoconsciencia sabe el deber como la esencia absoluta; sólo se halla vinculada por él, y esta sustancia es su propia consciencia pura, pues el deber no puede adoptar para ella la forma de una cosa extraña».[991] Por tanto, el hombre identifica su sí mismo con la ley del deber, ya no la considera como externa a su razón, como algo que se le impone por coacción ajena. Esta certeza de la identidad de lo universal (el puro deber) y del sí mismo es la esencia de la consciencia moral. «La ley es el verdadero yo en el yo.» Y justamente en ese sentido se encuentra nuevamente la inmediatez primera del espíritu en la consciencia moral. 2. Pero, de otra parte, la autoconsciencia moral sólo es consciencia en tanto que el ser-otro está presente para ella, y un proceso de mediación se añade a la inmediatez del deber puro. Hay también una naturaleza, un ser ahí que no es el puro deber y que tenemos que superar. Si la ley es el verdadero yo en el yo es que hay un yo que no es el verdadero yo, un mundo que no es el verdadero mundo. Por consiguiente, la autoconsciencia moral está en relación con una naturaleza y esta naturaleza se opone a la libertad, debe ser superada. 3. Hay, pues, dos términos independientes —la libertad, en la cual el sí mismo se identifica a la vida moral, y la naturaleza, en la cual el sí

[991] *Phénoménologie,* II, p. 144 *(Fenomenología,* p. 352). Puede decirse que el interés general de todo este análisis es el de oponer, tanto en Dios como en el hombre, *pureza y eficacia.*

mismo no se encuentra a sí mismo, sino que solamente conoce su ser-otro. Todo el esfuerzo de la filosofía crítica ha consistido en separar *libertad* y *naturaleza* de manera que, en cierto sentido, aquí hay como dos realidades independientes entre sí. «Puesto que esta autoconsciencia se halla tan completamente encerrada en sí misma, se comporta con respecto a este ser otro de forma perfectamente libre e indiferente, y el ser ahí es, por tanto, de otra parte, un ser ahí completamente abandonado por la autoconsciencia, un ser ahí que sólo se relaciona, igualmente, consigo mismo.»[992] Hegel condena toda esta argumentación en el siguiente juicio: «Cuanto más libre se hace la autoconsciencia, más libre se vuelve también el objeto negativo de su consciencia.»[993] Para mí lo esencial es cumplir con mi deber, y ese deber no tiene relación alguna con la naturaleza, cuyos fenómenos se hallan vinculados entre sí por leyes absolutamente indiferentes a lo que constituye mi esencia. La naturaleza se preocupa tan poco de la autoconsciencia moral como ésta se preocupa de la naturaleza. Es el «impasible teatro».
4. Sin embargo, la independencia de la naturaleza y de la moralidad no es tan completa como se acaba de decir, puesto que la autoconsciencia que participa en ambas considera la moralidad como *esencial y* la naturaleza como *inesencial.* Hay, pues, *subordinación* de la naturaleza a la moralidad al mismo tiempo que *indiferencia* mutua. No cabe duda de que esas dos hipótesis son contradictorias, pero es justamente esta contradicción la que mueve toda la «concepción moral del mundo» y de la cual intenta escapar la consciencia moral por medio del sistema de los postulados de la razón práctica. Hegel plantea el problema en los siguientes términos: «Como fundamento de esta relación se encuentran, por una parte, la plena indiferencia mutua y la independencia específica de la naturaleza y de la moralidad (en tanto que fines morales y actividad moral) y, por otra, también la consciencia de la esencialidad exclusiva del deber y de la completa inesencialidad y dependencia de la naturaleza. La “concepción moral del mundo” contiene el desarrollo de los momentos presentes en esta relación de premisas tan radicalmente antitéticas.»[994]

Naturaleza y moralidad son mutuamente indiferentes; a pesar de lo cual, la naturaleza debe ser dependiente de la moralidad. Por tanto, hay que postular una síntesis que vuelva a conciliar estos términos opuestos; dicha síntesis se presenta *en sí* en el primer postulado (armonía entre felicidad y moralidad), *para sí* en el segundo postulado (el de un sabio legislador del mundo en el cual ambos términos se identifican plenamente).[995] Pero la contradicción en que se funda esta concepción moral del mundo se manifestará en el desarrollo de estos postulados; se halla incluida, además, en la noción de un *postulado* sobre el *Ser.* Hay una cierta analogía entre la presentación que Hegel hace del estoicismo y la que se refiere a la concepción moral del mundo, pero hay también una diferencia que permite un desarrollo particular de esta concepción del mundo: es la necesidad de la *acción* concreta contenida en la idea de *deber.* La consciencia moral no contempla solamente su esencia, sino que la quiere; pero quererla significa querer realizarla, y esta realización contiene el momento de la naturaleza, el momento de la efectividad, que en un principio era puesto como algo ajeno al momento de la moralidad.[996] *Primer postulado.* Partimos de una hipótesis que, en el transcurso

---

[992] *Phénoménologie,* II. p. 144 *(Fenomenología,* p. 352).
[993] *Phénoménologie,* II, p. 144 *(Fenomenología,* p. 352).
[994] *Phénoménologie,* II. p, 145 *(Fenomenología,* p. 352).
[995] Aquí Hegel se eleva a una crítica general del sistema kantiano. Esta síntesis *en sí y para sí* es *intellectus archetypus* que el entendimiento humano proyecta *fuera de sí mismo,* pero que sólo es realmente en su anidad *concreta* con el entendimiento humano discursivo.
[996] Justamente por esto el *puro saber* se presenta ahora como *deber.* Si la autoconsciencia sólo tuviera que contemplar su objetivo, no sería activa. Pero debe obrar, y eso es lo que vuelve a introducir la mediación en la autoconsciencia. Su objeto, o su esencia, se presenta como *deber.*

mismo de nuestra dialéctica, se revelará inaceptable, pero que al principio parece imponérsenos porque es el enunciado mismo de la concepción moral del mundo: «Hay una autoconsciencia moral.» Justamente a partir de la suposición de la existencia efectiva de esta consciencia moral —sobre la cual Kant tendrá sus dudas: ¿existe una voluntad puramente moral?— podrá exigirse la unión de la felicidad y la virtud. De acuerdo con la expresión de Kant, «la virtud es lo que nos hace dignos de ser felices».

La Consciencia moral no quiere más que el deber; la máxima de su conducta es obedecer la ley por puro respeto a la misma; lo que para ella cuenta en toda acción concreta es el supuesto del deber. Pero no se limita *a saber el deber,* sino que *quiere realizarlo,* puesto que la consciencia moral, por definición, es una consciencia activa que no puede contentarse con el saber de lo universal. La acción es independiente y está contenida en la noción misma de deber. En cualquier caso hay que actuar: no mentir, ayudar al prójimo, etc. Por lo demás, lo importante no es esta acción concreta, sino el deber que está vinculado a ella. Sólo hay deber puro porque existen realizaciones en el seno del mundo, de una naturaleza que se ha definido como plenamente independiente del orden moral. El encadenamiento de los fenómenos sigue una ley que no tiene relación con la ley moral. La consciencia moral hará, por tanto, una dolorosa experiencia. Tomará consciencia de la independencia de la naturaleza en la cual obra con respecto a su intención puramente moral. Para ella la dad será continúenle; es posible que la encuentre obrando moralmente, pero también es posible que no la encuentre. «Por el contrario, la consciencia no moral encuentra tal vez casualmente su realización allí donde la consciencia moral sólo encuentra la *ocasión* para obrar, sin que consiga obtener por esta acción la alegría que deriva de la ejecución y del goce de la consumación.»[997] La contingencia de la felicidad —definida aquí por Hegel como el goce de la consumación, la plenitud de la realización, y no en la forma empírica de la sola realización de los deseos como en Kant— es lo que hace decir a Kant que la unión de la virtud y de la felicidad es una unión sintética y no analítica. Deducir la virtud de la felicidad como hacen los epicúreos es inmoral; pero deducir la felicidad de la virtud como hacen los estoicos es imposible.[998] Así, pues, la consciencia moral se lamentará de la injusticia que la limita a tener solamente su objeto en la forma del puro deber y le prohíbe ver su objeto y verse a sí misma actualizada. Esta lamentación sobre la injusticia de la suerte, que permite prosperar a los malvados y pone a prueba a los buenos, evoca la historia de) santo Job en el relato bíblico. Ciertamente, la suerte del hombre sobre la tierra es

«...la de un soldado. Y sus días son los de un mercenario».

La naturaleza sólo le proporciona ocasiones para obrar, pero el hombre no puede dejar de quejarse «con la amargura en el corazón» y aspirar a otra justicia.

«No, Dios no olvida al hombre integro
Y no protege a los malvados
Volverá a llenar tu boca de gritos jubilosos
Y pondrá en tus labios cantos de alegría.»

Estamos, pues, ante una comparación esencial entre la s de los justos y la de los malvados.

«¿Por qué viven los malvados?

[997] *Phénoménologie,* II, p. 145 *(Fenomenología* p. 353).
[998] *Critica de la razón práctica,* en la trad. francesa de Picavet, nueva edición de 1943, p. 120.

¿Por qué vemos aumentar su fuerza a medida que envejecen?»[999]

La consciencia moral no puede renunciar a la felicidad y descartar este momento de su fin absoluto. Pero Kant, debido a su dualismo, concibe la felicidad de un modo completamente empírico: «La felicidad es el estado de un ser para el que todo ocurre según su deseo y su voluntad.» La *Crítica de la razón práctica* sólo concibe el eudemonismo vulgar o la pura moralidad. De ahí la repugnancia a juntarse que existe entre esos términos. Schelling señalado ya esta concepción vulgar de la felicidad en Kant simplificadora y mediocre como la de la Aufklärung: «Se puede explicar la felicidad empírica como una coincidencia contingente de los objetos con nuestro yo. Así se piensa la imposibilidad de la conexión de la felicidad empírica con la moralidad, pues ésta no lleva a una coincidencia contingente entre el yo y el novo, sino a su coincidencia necesaria.»[1000]

Incluso al exponer el kantismo, Hegel no puede aceptar esta concepción empírica de la felicidad. Todos sus trabajos de juventud están destinados a la búsqueda de una *consciencia dichosa* en la historia por oposición a una *consciencia desgraciada,* y la felicidad no podría ser para él ese estado patológico únicamente determinado por circunstancias externas, sino que la felicidad es la plenitud de la realización, el acto de «volverse a encontrar en la obra propia». En la historia un pueblo es feliz cuando liega a expresarse en su propia obra. Así, por ejemplo, el artista que ve en su obra la adecuada expresión de él mismo conoce el goce de sí mismo. La consciencia moral, al reclamar la felicidad, reclama por tanto la intuición de sí misma en la realidad. Al deber ie falta la *Erfüllung,* la realidad que daría al individuo actúame el sentimiento de su actualidad. «Este momento en el fin convertido en objetivo, en el deber cumplido, es la consciencia singular que tiene la intuición de sí misma como actualizada, o sea, es el goce.»[1001] Dicho momento no se encuentra inmediatamente en la moralidad entendida sólo como disposición para obrar, sino que se encuentra únicamente en el concepto de la realización de la moralidad. Por tanto, el soberano bien o el fin supremo es el concepto de la moralidad realizada, del reino de la virtud sobre la tierra. Así, pues, hay que postular un acuerdo entre el orden de la naturaleza y el orden moral. Este postulado no es un anhelo de una consciencia, sino una exigencia de la razón y se halla incluido en el concepto de la moralidad misma, cuyo verdadero contenido es «la unidad de la consciencia pura y de la consciencia singular».[1002]

El primer postulado se refiere al en sí. En sí el orden de la naturaleza y el orden moral —a pesar de la aparente independencia en la cual se ofrecen— deben identificarse. Pero es a la consciencia singular como tal a quien corresponde *hacer* que esta unidad devenga *para ella,* lo cual nos conduce al segundo postulado. –

Segundo postulado. La naturaleza no es sólo este mundo absolutamente independiente y externo en el cual, en tanto que objeto, la consciencia tendría que realizar su fin, «sino que existe todavía en el seno de la consciencia como *su* naturaleza. El hombre es una realidad natural directamente ligada al mundo exterior por medio de impulsos e inclinaciones que influyen en su acción. Esta naturaleza —que es *mi* naturaleza— se opone a la voluntad moral en su pureza. Originariamente estos dos términos están a veces dados en una sola consciencia. Una y otra, la sensibilidad y el

---

[999] Según el Libro de Job.
[1000] SCHELLING S. *W.,* I, p. 197. La definición de la felicidad en Kant se encuentra en la *Crítica de la razón práctica, op. cit.,* p. 134.
[1001] *Phénoménologie,* II, p. 146 *(Fenomenología,* p. 352).
[1002] *Phénoménologie.* II, p. 147 *(Fenomenología,* p. 353).

puro pensamiento, son en sí una consciencia única».[1003] Pero la mediación es esencial para la moralidad, es decir, los momentos se presentan como opuestos el uno al otro. Nosotros no tenemos una voluntad santa, sino una voluntad moral. Kant considera como un misticismo peligroso el intento de unir inmediatamente los dos términos y de vincular el puro deber a la tendencia natural. «Nosotros no somos los voluntarios del deber, somos solamente sus soldados.» Una creatura finita en quien la razón y la sensibilidad se oponen necesariamente es tan incapaz de atarse de forma espontánea a la ley práctica como de tener una intuición intelectual de los objetos suprasensibles.

Así, pues, la vida moral consiste en Una lucha contra su naturaleza, en el esfuerzo por transformar la naturaleza espontánea y ponerla en conformidad con la ley del puro deber. Desde luego I hay que suponer la unidad, pero no la unidad originaria, puesto que esa unidad no es la inmoralidad de la naturaleza, sino una unidad que tenemos que conquistar. «Solamente una unidad tal es la moralidad efectiva, pues en ella se contiene la oposición por i medio de la cual el sí mismo es consciencia o es, sólo ahora, sí mismo efectivo, sí mismo de hecho y al mismo tiempo universal. En otras palabras: aquí se expresa aquella mediación que, como vemos, resulta esencial para la moralidad.»[1004] La moralidad se realiza adaptando 3a naturaleza al sí mismo en lugar de adaptarse a la naturaleza; es transformación del ser sensible por completo para hacerle conforme a la pura voluntad moral. La unidad acabada así es precisamente lo que no debe estar presente, pues lo único que puede estar presente es la oposición de mi inclinación y del imperativo moral.

Esta unidad, por tanto, es un *postulado;* no está ahí, puesto que lo que está ahí es la consciencia o la dolorosa oposición entre la sensibilidad y el deber. Pero dicho postulado no afecta al en sí, ya que la unidad a realizar es concebida como la obra del sujeto que actúa. Sin embargo, la unidad sí que es, al menos, un postulado, por cuanto se la aplaza al fin de los tiempos. Por consiguiente es necesario (postulado de la inmortalidad en Kant) postular una vida *indefinida* para que el sujeto pueda continuamente hacer progresos morales.[1005] Pero ahora no está lejos de aparecer explícitamente la contradicción de esta concepción moral del mundo. Sólo se la disimula bajo la niebla del progreso indefinido, un progreso cuyo término no es de esperar, puesto que sería el final de todo *esfuerzo,* el retorno a la *naturaleza* y la negación de la *moralidad* como tal. «Por tanto, la perfección no es efectivamente accesible; debe ser pensada sólo como una tarea absoluta, es decir, de tal manera que siempre siga siendo una tarea a cumplir.» «Propiamente habrá que decir que la representación determinada (de este término) no debe ser interesante ni debe ser buscada, puesto que eso conduce a contradicciones —la contradicción de una tarea que debe seguir siendo tarea y, a pesar de ello, ser cumplida— a una moralidad que no debe ser ya consciencia, que no debe ser ya efectiva.»[1006]

Así se constituyen los dos primeros postulados de la «concepción moral del mundo». El primero se refiere al objetivo final; el segundo concierne al progreso de la consciencia como tal. Pero uno y otro deben relacionarse como en la acción real el fin de una consciencia particular se relaciona con el objetivo final.

Tercer postulado. Esta relación conduce a la tercera serie de postulados que son en sí *y* para sí y que resuelven las contradicciones en que se enreda la consciencia moral

---

[1003] *Phénoménologie,* II, p. 147 *(Fenomenología,* p. 353).
[1004] *Phénoménologie,* II, p. 148 *(Fenomenología,* p. 354).
[1005] KANT, *Crítica de la razón práctica, op. cit.,* p. 131: «Puesto que la adecuación de la voluntad y la ley moral es tan exigida como prácticamente necesaria, solo puede ser hallada en un *progreso infinito hacia la perfecta adecuación.»*
[1006] *Phénoménologie,* II, p. 149 *(Fenomenología,* p. 355).

cuando quiere obrar concretamente. Y las resuelven poniendo una *consciencia distinta* a la consciencia efectiva, la de un *santo legislador del mundo;* pero en realidad estos postulados no hacen más que *desplazar* a esta *representación* la contradicción fundamental de la consciencia moral, la del puro deber y la realidad efectiva. La acción concreta se presenta siempre, *hic et nunc*, como un caso, y este caso encubre modalidades varias. No hay una ley sino leyes determinadas que, para adaptarse a la diversidad de ocasiones para obrar, tienen en cada caso un contenido particular. Ahora bien, la particularidad del contenido tomado de la naturaleza su opone al puro deber, que es lo único que puede proponerse la consciencia, y el saber concreto —incompleto siempre— de las circunstancias para la acción se opone al puro saber de esta consciencia moral; la consciencia sólo quiere y sabe el deber en general. Por tanto, ¿cómo puede obrar? Aquí es donde interviene el santo legislador del mundo, que santifica el deber *determinado*. Este tránsito de la moralidad a la religión se encuentra *también* en Kant. La religión consiste en hacernos ver todos los deberes como mandamiento de Dios. «De esta manera una teología conduce directamente a la religión, es decir, al conocimiento de nuestros deberes como órdenes divinas.»[1007] Con todo, esto no es, como se podría creer, un principio de heteronomía. La existencia de consciencia es un postulado inevitable que garantiza la posible realización del soberano bien en el mundo. La máxima de la acción no es el temor de Dios o el deseo de complacerle, sino que sigue siendo la voluntad del puro deber.[1008] Sin embargo, gracias a ella, los deberes múltiples son consagrados como múltiples. El santo legislador reúne en él lo que está separado en nosotros, lo universal y lo particular. Representa en una consciencia (es decir, *para sí)* la armonía del deber y de la realidad que se ponía *en sí* en el primer postulado.

De este modo la consciencia moral *proyecta* fuera de ella, en otra consciencia, la unidad del contenido y de la forma, de lo particular y de lo universal que se niega a s. mismo al ver en ello la marca de la inmoralidad. «La primera consciencia (es decir, 13 nuestra) contiene el puro deber indiferente con respecto a todo contenido determinado, y el deber es solamente esta indiferencia para con el contenido.» Pero la otra consciencia contiene la relación no menos esencial con la acción (puesto que sólo con la noción del puro deber y del puro saber es imposible obrar en concreto) y la necesidad del contenido determinado: «Como los deberes valen para esta otra consciencia en tanto que deberes determinados, el contenido en cuanto tal es para ella tan esencial como la forma en virtud de la cual el contenido es deber.»[1009] La necesidad del contenido cae fuera de nuestra consciencia, incumbe a la del santo legislador, oque en este sentido es mediación entre el deber determinado y el puro deber v la razón por la cual el deber determinado tiene también una validez».

Ello no obstante, nosotros obramos y en la acción —desde el momento en que tiene lugar la acción y no sólo cuando es pensada—, nos comportamos como esta otra consciencia, queremos lo particular, ya que, en otro caso, no querríamos seriamente, tomamos la efectividad por fin, pues queremos realizar «algo». Así, pues, el deber como puro deber incumbe a otra consciencia, a la del legislador del puro deber y sólo es sagrado para no: por la mediación de esta otra consciencia. En las dos hipótesis que acabamos de hacer nos vemos conducidos a desdoblar nuestra consciencia y *a poner en*

[1007] KANT, *Crítica del juicio,* trad. francesa de Gibelin, p 285.
[1008] KANT, *op. cit.*, p. 286. En la *Crítica de la razón práctica*, *op. cit.*, p. 134 y ss., el postulado de un «santo legislador» aparece como moralmente necesario: «Así, pues, el bien soberano sólo es posible en el mundo cuando se admite una causa suprema de la naturaleza que tiene una *causalidad* en conformidad con la intención moral.»
[1009] *Phénoménologie.* II, pp. 150-151 *(Fenomenología*, p. 357).

la otra consciencia lo que no podemos poner en nosotros; esta consciencia es cada vez lo que no somos nosotros y *además lo que somos la otra vez.* Así, pues, esta otra consciencia aparece ya como lo que santifica lo particular como tal, ya como lo que santifica el puro deber, lo universal abstracto. Yendo de una a otra de estas hipótesis es como disimulamos la contradicción que hay en la concepción moral del mundo y que se funda en la separación radical de la naturaleza y del deber, del contenido y de la forma. La crítica que de Kant hace aquí Hegel va más lejos que una crítica de su «concepción moral» del mundo, ya que se refiere igualmente a su dualismo del *entendimiento finito* y el *entendimiento infinito.*

Para limitarnos ahora a la concepción moral del mundo, vemos claramente a dónde la conduce su contradictorio punto de partida; pone en ella misma, y luego más allá de ella, el puro deber; pone fuera de ella misma, y luego en ella, la efectividad. Y acaba «representándose solamente la moralidad de la siguiente forma»: en primer lugar, junta la efectividad y el puro deber poniéndose como autoconsciencia moral que es y obra, pero al mismo tiempo se representa esta unidad como un objeto que fuera un negativo de la autoconsciencia. La unidad cae, por tanto, *fuera de ella* como una armonía en sí. Su sí mismo no es ya una autoconsciencia moral efectivamente real. Y en tanto que efectivamente rea', ya no es moral.

En segundo lugar, partiendo de la proposición de que no hay consciencia moral efectiva hemos de llegar a la conclusión de que no hay efectividad moral y, por consiguiente, lo que está más allá es el puro deber (desde el momento en que el postulado que reclama la felicidad para los justos no tiene fundamento moral, puesto que no hay justos).

Finalmente, en tercer lugar, la concepción moral del mundo reúne en una «representación» las dos hipótesis precedentes —hay una autoconsciencia moral efectiva, no hay autoconsciencia moral efectiva. Dicha representación sólo evita la contradicción por medio del tránsito constante de un término a otro, de la efectividad al puro deber y del puro deber a la efectividad. *Cada uno de ellos pasa alternativamente por el otro.* La realidad electiva se toma en la representación de otra consciencia como el puro deber, y a la inversa.[1010] La otra consciencia no sirve más que para ocultar este tránsito. «De esta forma la primera proposición —hay una autoconsciencia moral— se restablece aunque unida estrechamente a la segunda —no hay ninguna autoconsciencia moral. Quiérese decir que hay una, pero solamente en la representación o, aún mejor, no la hay, pero es admitido como moral por otra consciencia.»[1011] Las dificultades de la concepción moral del mundo de Kant tienen que ver con la rigidez de su dualismo y con la exigencia de superarlo. La consciencia ha captado, al fin, su objeto como saber y querer, es decir, como el sí mismo, pero al mismo tiempo los ha puesto como puro saber y puro querer fuera de ella, en la forma de un universal inefectivo, al oponerlos a la efectividad... Podríamos decir que el sí mismo se ha puesto más allá del sí mismo y, como el sí mismo es la unidad de estos dos momentos, como es a la vez la efectividad y el puro deber, no alcanza, en el kantismo, su certeza de sí como verdad. Su verdad, desde luego, es el sí mismo, pero esta verdad todavía le es ajena, sigue desplazándola sin darse cuenta de la dialéctica que le constituye.

La filosofía kantiana no ha visto, en general, que el saber de la naturaleza era también un saber de *sí* mismo, y que el saber de sí mismo era un saber de la naturaleza. Está claro que ha puesto la unidad como su verdad, pero al negarle todo carácter dialéctico la ha excluido del Saber, cayendo en una dialéctica no consciente de sí misma. Esta dialéctica es la que se expresa en su concepción moral del mundo, pero

---

[1010] Cf. en particular, KANT, *Crítica de la razón práctica, op. cit.,* p. 132.
[1011] *Phénoménologie,* II, p. 155 *(Fenomenología, p.* 359).

como no es consciente de sí misma cae en una serie de desplazamientos[1012] *(Verstellung)* que se hacen *equívocos* en la medida en que dicha concepción intenta evitarlos. Justamente esos desplazamientos es lo que nos falta por considerar. Llevan a una especie de hipocresía cuando la consciencia moral insiste en separar en su representación lo que une de hecho en la acción. Para evitar esta hipocresía habrá que pasar al *espíritu activo cierto de sí mismo que se quiere como realidad* y *como universalidad.* También es verdad que en esta certeza del espíritu que actúa volveremos a encontrar la dialéctica, pero se elevará a la consciencia de sí misma y el sí mismo concreto se convertirá *para sí* en la unidad de lo universal y de lo particular, de lo infinito y de lo finito, en una unidad dialéctica y, sin embargo, positiva que Kant no concede al entendimiento humano y que sitúa, más allá de él, en un entendimiento infinito.[1013]

Las antinomias de la concepción moral del mundo. El desplazamiento. La exposición que Hegel dedica a la concepción moral del mundo es una crítica de toda la filosofía kantiana y no solamente de su filosofía práctica. Kant descubrió en la analítica trascendental una lógica de la verdad *para nosotros* que no es dialéctica, y en la *dialéctica* una lógica de la apariencia, inevitable, es cierto, pero que no por ello deja de ser la fuente de nuestros errores metafísicos. Kant intentó evitar esta dialéctica haciendo de la razón —en tanto que opuesta al entendimiento— una razón exclusivamente práctica y exigiendo de una fe moral o de un sistema de postulados una verdad que ya no estaría cogida en las redes de la dialéctica citada. Sin embargo, esta concepción moral del mundo es, en realidad, «un nido de contradicciones» del mismo tipo que podía serlo, en la opinión de Kant, la exposición de la prueba cosmológica. Kant no vio que la analítica era ya una dialéctica y que la dialéctica tenía también un aspecto positivo. Tuvo que relegar más allá de la autoconsciencia la unidad que exigía su sistema, hacer de ella un término inaccesible que; con los nombres varios de cosa en sí, noúmeno o entendimiento infinito según los momentos del desarrollo de su pensamiento, se opone siempre al sí mismo de la consciencia. Pero la oposición del sí mismo y del en sí, de la inmanencia y de la trascendencia, no puede ser conservada tal cual en su filosofía; en efecto, tiene como característica «saber la esencia como sí mismo». La verdad absoluta no puede estar más allá del sí mismo que *se sabe* o *se quiere* en su objeto. «En consecuencia, la consciencia parece alcanzar aquí su sosiego y su satisfacción, pues dicha satisfacción sólo puede hallarla allí donde ya no tiene necesidad de ir más allá de su objeto porque su objeto no va más allá de ella.» Sin embargo, como hemos señalado, Kant sigue poniendo el objeto fuera del sí mismo. «Pero éste que es en y para sí se pone asimismo como tal que no es libre de la autoconsciencia, sino que está a disposición de la autoconsciencia y es por medio de ella.»[1014] En opinión de Hegel, esta contradicción fundamental es la de todo el sistema kantiano. En lugar de acabarse en un saber de sí que fuera saber del ser, en un idealismo especulativo, este sistema se acaba en una posición del sí mismo más allá de sí mismo. En Kant, la autoconsciencia es consciencia del deber y del saber puros en oposición a la

---

[1012] Con este término vertimos literalmente el francés «*déplacement*». En la ya citada traducción castellana de la *Fenomenología del Espíritu,* el alemán *«Verstellung»* se vierte al castellano por «deformación» (pp. 360 y ss.). Una justificación de la traducción de *«Verstellung»* por «desplazamiento» la encontrará el lector en el estudio de Ramón VALLS PLANA titulado *Del yo al nosotros,* Estela, Barcelona, 1971, p. 296. *(N. del T.)*

[1013] Se podrá decir que el hombre se habrá hecho para él mismo «esta otra consciencia» que la concepción moral del mundo *desplaza* más allá del hombre. Lo divino y lo humano se habrán unido. ¿No es ése, acaso, el sentido de la *Fenomenología* hegeliana? (cf. el capítulo *Misticismo o humanismo* en el presente volumen).

[1014] *Phénoménologie,* II, p. 156 *(Fenomenología,* p. 360).

consciencia de la efectividad, de la naturaleza, de la existencia, o como se lo quiera denominar. Y este puro deber y saber es relegado más allá; nunca llegamos a tener su intuición aunque constantemente tendamos a ello. En términos modernos se podría decir que la filosofía kantiana inaugura una filosofía del «valor moral» y que este término, a la vez más allá del sí mismo y que sólo es por y para el sí mismo, resulta ser precisamente el valor y no la verdad especulativa; pero, justamente, este valor, como universal abstracto, es lo que Hegel critica a esta concepción del mundo. Con evidente complacencia, enumera detalladamente las contradicciones sin pensamiento en las cuales se cae cuando uno se mete por ese camino. Tales contradicciones se presentan como *desplazamientos equívocos.* Se va a obrar, se pone o se *emplaza*[1015] una tesis, pero, para obrar *y* después de haber obrado, se la *desplaza* inconscientemente. Cuando se es víctima de estos desplazamientos conservamos todavía una cierta honestidad intelectual, pero llega un momento en que ya no se puede ser víctima de ellos. El desplazamiento, que entonces ya es equívoco, se convierte en disimulo e incluso en hipocresía. Para evitarlo la consciencia moral tendrá que volver de su representación moral al sí mismo como Sí mismo concreto: deberá concederse lo que Kant le niega: una intuición de sí misma; y será la certeza del espíritu que tiene *en* esta certeza su verdad inmanente. No cabe duda de que la dialéctica reaparece en esta nueva situación, pero también es verdad que presentará otro carácter. Desde el punto de vista del conjunto de la *Fenomenología,* esta exposición del kantismo sirve de puente entre el espíritu alienado, es decir, que se opone a la sustancia, y el espíritu cierto de sí mismo, es decir, que tiene su verdad en el saber de sí mismo. En esta perspectiva, la filosofía kantiana aparece como un *intermediario.* En ella el espíritu está expuesto como lo que no puede tener el objeto más allá de sí mismo y que, a pesar de lo cual, se halla obligado a ponerlo constantemente fuera de sí.

Vamos a esbozar el juego de los desplazamientos efectuados por la consciencia en la concepción moral del mundo siguiendo los diversos postulados que hemos expuesto ya. Partimos del presupuesto de que hay una consciencia moral existente, consciencia que tiene por objeto el puro deber y lo quiere efectivamente, pero su esencia lo opone a la naturaleza o al ser ahí concreto que es afirmado como independiente en sus leyes. El primer postulado pretende que en sí los dos términos coinciden; pero cuando la consciencia moral obra —y no puede dejar de obrar— no se toma en serio este sí mismo. «Pues el obrar no es otra cosa que la actualización del fin moral interior, no es otra cosa que la producción de una efectividad determinada por e) fin o la armonía del fin moral y de la efectividad misma.»[1016] Antes de obrar puedo *creer* en esta armonía, pero cuando obro la actualizo; al entregarme en cuerpo y alma a la acción experimento incluso la presencia de este acuerdo que yo situaba más allá. Por tanto, desplazo la tesis según la cual dicho acuerdo está siempre más allá; en la presencia de este acuerdo experimento lo que se denomina propiamente el goce que se me negaba y que siempre debía estar más allá.

Inmediatamente después de haber actuado puedo comprobar, ciertamente, la insignificancia de mi realización particular con respecto al objetivo final; la obra es contingente y el fin de la razón va mucho más allá del contenido de esta acción singular. Es este objetivo final del universo lo que hay que poner como en sí. «Como debe

---

[1015] Empleamos el verbo «emplazar», en la acepción de «poner una cosa en determinado lugar», para mantener la correlación entre «*placer*» y «*deplacer*» existente en el texto francés. También sería posible traducir aquí el término «*placer*» por el castellano «placear» (publicar o hacer manifiesta una cosa). *(N. del T.)*
[1016] *Phénoménologie.* II. P. 157 *(Fenomenología,* p. 361).

realizarse el bien universal, no se hace nada bueno.»[1017] Ello no obstante, ¿quién no ve que hay en esto un verdadero desplazamiento de la cuestión en la concepción moral del mundo?; lo que cuenta no puede ser el objetivo final, sino la acción moral como tal, que es indivisible. Basta una sola buena voluntad en el mundo para que todo esté hecho. «La acción moral no es algo contingente y limitado, pues tiene como esencial el puro deber; este puro deber constituye el único fin total. Y, por tanto, la acción como actualización de este único fin total es, aun admitiendo cualquier otra limitación del contenido, el cumplimiento del fin total absoluto.»[1018] Habíamos desplazado fraudulentamente el fin, se había pasado del puro deber a la efectividad, es decir, a la realización concreta en la naturaleza. Ahora abandonamos esta realización; pero en ese caso ya no se obra, sino que se contempla el puro deber, que es la esencia y se deja ir a la naturaleza, que es independiente, de acuerdo con sus propias leyes. Sin embargo, esto es una posición insostenible, puesto que la esencia del puro deber implica la necesidad de la acción. De todas maneras hay que obrar, y el pufo deber tiene que convertirse en la *ley de la naturaleza,* lo cual implica una realización que va mucho más allá de esta consciencia singular. ¿Qué ocurrirá cuando el puro deber se haya convertido, al fin, en la ley de toda la naturaleza? El deber —que es la única esencia— será pura y simplemente suprimido, ya que se define por la resistencia de la naturaleza; sólo hay deber cuando hay *esfuerzo* y resistencia correlativa. «Puesto que la acción moral es él fin absoluto, resulta que el fin absoluto es que la acción moral no se dé para nada.»[1019]

La consciencia moral va a desplazar la totalidad del problema tal como acabamos de plantearlo con el primer postulado, es decir, el de toda la naturaleza en sus relaciones con la moralidad, y se va a refugiar en el terreno del segundo postulado, el de las relaciones de mi naturaleza —que se llama sensibilidad— con el puro deber. Los dos términos que se contradicen son siempre los mismos, son la existencia empírica y la esencia como puro deber y saber, pero nosotros los tomamos en consideración en el seno de la consciencia misma. Lo que ahora importa, por lo que hace a la moralidad que es el en sí, ha de ser perfeccionar mi naturaleza o, puesto que este último término es ambiguo, diríamos mejor poner en conformidad mi existencia sensible con este en sí. No se puede suprimir la sensibilidad, puesto que sin ella la acción resulta imposible. «La consciencia no se toma en serio la supresión de las inclinaciones y de los impulsos, porque éstos son precisamente la autoconsciencia a punto de actualizarse.»[1020] *Nada se hace sin pasión.* La acción implica una transición desde la pura consciencia a la obra, y el término medio está constituido por las inclinaciones y la sensibilidad en general. Para que la acción moral exista es necesario que se dé a sí misma una forma sensible, que se convierta a su vez en un impulso... Por eso se desplaza la tesis de la supresión de la sensibilidad, y se habla de una conformidad de mi naturaleza sensible con la moralidad. Pero esta conformidad no está dada, porque mi sensibilidad posee sus propios resortes; más bien lo que se da es la inmoralidad. Y, por tanto, hay que postular un acuerdo en sí que, en un progreso indefinido, debe devenir para sí. Kant expone claramente la cuestión en la *Crítica de la razón práctica* cuando escribe: «Pues bien, la conformidad perfecta entre la voluntad y la ley moral es la santidad, una perfección que no puede alcanzar en ningún momento de su existencia ningún ser razonable del mundo sensible. Sin embargo, puesto que a pesar de ello es exigida como prácticamente necesaria, solamente puede ser conseguida en un progreso infinito hacia esta conformidad perfecta y, según los principios de la razón práctica, es necesario admitir un progreso práctico

---

[1017] *Phénoménologie,* II, p. 158 *(Fenomenología,* p. 361).
[1018] *Phénoménologie,* II, pp. 158-159 *(Fenomenología,* pp. 361-362.
[1019] *Phénoménologie,* II, p. 159 *(Fenomenología,* p. 362).
[1020] *Phénoménologie,* II, p. 161 *(F enomenología, p.* 363).

semejante como el objeto real de nuestra voluntad.»[1021]

Pero ahora el desplazamiento se erige como método; se ha convertido en el progreso infinito, que es un perpetuo desplazamiento de la cuestión. ¿Qué ocurriría si la voluntad, como voluntad sensible, llegara a estar en conformidad con la moralidad? En otras palabras: ¿qué ocurriría si el problema quedara resuelto? «La moralidad renunciaría a sí misma; en efecto, la moralidad es consciencia del fin absoluto como fin puro y, por tanto, como lo que se opone a todos los demás fines.»[1022] Sin esta oposición, sin esta mediación, no hay moralidad. Por eso, justamente, la solución del problema se demora indefinidamente; se habla de una *tarea infinita,* es decir, que siempre debe seguir siendo tarea. Sin embargo, en este caso se deben hacer progresos en la moralidad, acercarse a un fin que no será alcanzado nunca, como una asíntota respecto de su curva. Pero eso es, si no un espejismo, sí al menos un nuevo desplazamiento de la cuestión, ya que crecer y decrecer no tienen significado alguno en el campo del puro deber. Y si a toda costa se quiere tomar una de las cosas nombradas, habría que hablar, con toda seguridad, de decrecimiento, ya que no íbamos a acercarnos a una situación en la cual, una vez terminada la lucha, no habría deber como tal. En realidad «solamente hay un puro deber, solamente una moralidad»,[1023] y no varios niveles, lo cual abriría el camino a la «indulgencia de los casuistas o a la demente presunción de los entusiastas». Pero hemos dicho «en realidad». Pues bien, en realidad, hay una voluntad sensible que todavía no está en conformidad con el puro deber y, por consiguiente, no hay, en realidad, consciencia moral efectiva como presuponía la tesis de que hemos partido. Como, para ser, la moralidad debe ser perfecta, no hay ninguna autoconsciencia moral, sino consciencias morales imperfectas que deben ser conscientes de su imperfección. *La moralidad se transforma ahora en su contrario.* En efecto, volvemos al primer postulado que reclamaba la felicidad para los justos: el deber nos hace dignos de ser felices; pero, como no hay justos, esta exigencia de felicidad es por ella misma en sí y para sí. «La no moralidad enuncia en esto justamente lo que ella es: no es de la moralidad de lo que se ocupa, sino de la felicidad en sí y para sí que no tiene relación con la moralidad.»[1024] Ello no obstante, nos quejamos de la injusticia de la suerte, comprobamos que en la realidad el hombre justo es desgraciado y el injusto es feliz.

> *«Yo esperaba la felicidad y ha llegado la desgracia. Yo aspiraba a la luz y han llegado las tinieblas, Cuando hay una desgracia no le toca al malvado, El día de la cólera se escapa. ¿Quién le echa en cara su conducta? ¿Quién le permite hacer lo que hace?»*[1025]

Pero esta reclamación no tiene fundamento, porque no hay puros; o, mejor dicho, este fundamento es arbitrario, son sentimientos que el hombre disimula en el fondo de sí mismo. El hombre es envidioso, sufre ante la felicidad de los otros, tiene celos de su éxito. «El sentido de este juicio es, por tanto, la envidia que se cubre con el manto de la moralidad.»[1026] La exigencia de felicidad para los demás tiene el mismo arbitrario fundamento; expresa la buena amistad que les profesamos y desea ese favor contingente.

Para salvar esta concepción moral del mundo, que se ha enredado en la contradicción

---

[1021] KANT, *Crítica de la razón práctica, op. cit.,* p. 131.
[1022] *Phénoménologie,* II, p. 162 *(Fenomenología,* p. 364).
[1023] *Phénoménologie.* II, p. 162 (*Fenomenología,* p. 364).
[1024] *Phénoménologie,* II, p. 163 *(Fenomenología,* p. 364).
[1025] Según el *Libro de Job.*
[1026] *Phénoménologie,* II, p. 163 *(Fenomenología,* p. 365).

de la efectividad o de la existencia y del puro deber y que ha conducido a la antinomia de que «hay una consciencia moral existente o no la hay», no queda más remedio que efectuar un desplazamiento de la propia consciencia y situar *más allá*, en *otra consciencia*, lo que no se puede situar *aquí abajo*, en la nuestra. Justamente a este desplazamiento hacia una transcendencia que opone el en sí al sí mismo es adonde conduce toda la dialéctica precedente.

Recordemos que el tercer postulado (en el orden en que los expone Hegel) corresponde al santo legislador del mundo. Sin embargo, esta consciencia que no es la nuestra se revela ya sea como la fuente de determinados deberes, de la vinculación del contenido y la forma, de lo particular y de lo universal, ya sea como el origen del puro deber en tanto que puro deber. *Al ponerla como un más allá de nuestra consciencia, la ponemos como aquello que no nos tomamos en serio.*[1027]

Pero la posición, de un más allá que sólo es gracias a nuestra consciencia conduce a una contradicción fina). «La consciencia mora) hace consistir su imperfección en el hecho de que en ella la moralidad tiene una relación *positiva* con la naturaleza y la sensibilidad. En efecto, la consciencia moral considera como un momento esencial de la moralidad el que la moralidad tenga una relación únicamente *negativa* con la naturaleza y la sensibilidad. Por el contrario, la pura esencia moral que está por encima de la lucha con la naturaleza y la sensibilidad no se encuentra en una relación negativa con ellas. Por tanto, sólo le queda en realidad una relación positiva con las mismas, es decir, justamente lo que valía como imperfecto, como inmoral.»[1028]

Por otra parte, hablar de una moralidad pura sin relación alguna con la efectividad es hablar de una atracción inconsistente en la cual la moralidad, la voluntad y la operación perderían todo sentido. El santo legislador moral que estuviera por encima de la lucha y que, a pesar de ello, fuera la esencia de la moralidad, es una síntesis contradictoria. En la dialéctica hegeliana, como veremos, la separación entre esencia infinita y existencia finita queda superada. *La esencia infinita se realiza en la existencia finita y la existencia finita se eleva a esencialidad.* No hay, pues, universal abstracto, sino el sí mismo absoluto del espíritu, que es la reconciliación misma. El *Dios abstracto* que estuviera por encima de la lucha no es el *espíritu absoluto.*

Pero la «concepción mora) del mundo» no pone un en sí distinto del sí mismo más que para hacer de él inmediatamente un momento de la consciencia. El puro deber debe estar más allá de la consciencia efectiva, de la existencia, pero también debe estar en la consciencia y, en tanto que más allá, no significa nada; oscila entre la inmanencia y la transcendencia. No puede tomar en serio la distinción entre el sí mismo y el en sí, puesto que lo que anuncia como el en sí más bien lo conserva en su autoeonsciencia y, como término solamente pensado, sin efectividad, le niega toda verdad. Toma por la perfección de la moralidad en otra consciencia la unidad entre lo universal y la existencia al mismo tiempo que en ella misma lo considera como la marca de la imperfección. En un caso pone la efectividad o la existencia como te que no es nada y en otro caso como la suprema realidad. La contradicción según la forma «es la transposición más allá de sí de lo que ella debe pensar como necesario», recubre la contradicción según el contenido, que es la existente entre el puro deber y la efectividad inesencial y, sin embargo, indispensable. La concepción moral del mundo debe renunciar, por tanto,

---

[1027] En el capítulo final de la *Fenomenología* (cf., en esta obra, la VII parte, conclusión) Hegel muestra que en la concepción moral del mundo, el sí mismo se aliena como *esencia*. Este momento corresponde al del entendimiento (cf. II parte, cap. III) que ve, más allá del fenómeno, la cosa como lo interior o lo suprasensible. La comparación entre el momento de la cosa (como esencial) y este momento del sí mismo (que se pone más allá de sí) es reveladora, según Hegel, de la identidad dialéctica del sí mismo y el ser.
[1028] *Phénoménologie.* II, p. 165 *(Fenomenología,* p. 366).

a esta *representación* de su verdad para volver a su *certeza* de sí misma. En esta certeza encuentra, como una nueva inmediatez, la unidad del puro deber y de la efectividad. Esta unidad es su sí mismo *concreto* que ya no tiene una verdad *representada,* sino que sabe inmediatamente lo que es justo en forma concreta, y esta certeza como *convicción* es para ella misma su única verdad. El dualismo engañoso de esta concepción moral queda superado; el espíritu se sabe a sí mismo sin ir más allá de sí mismo.[1029]

II. El espíritu cierto de sí mismo. El sí mismo o la libertad. (Tercer tipo del sí mismo espiritual)

Introducción. Significado general del capítulo sobre la «Gewissen». En esta obra tan rica, pero también tan complicada y tan densa que es la *Fenomenología,* el propio Hegel ve la necesidad de volver atrás y resumir las etapas anteriores. Así ocurre en el capítulo final sobre el espíritu. Hegel nos muestra el sentido ideológico de todo el desarrollo anterior, insistiendo en los diversos tipos del sí mismo encontrados en el curso de dicho desarrollo:[1030] la *persona abstracta,* que corresponde a la autoconsciencia formal del estoico (el sí mismo inmediato, sin alienación); el *ciudadano revolucionario,* cuyo objeto es la voluntad general (el sí mismo del mundo de la alienación), pero una voluntad general incapaz de concretarse en un mundo existente; la *voluntad moral,* finalmente, cuya verdad ya no es ajena al sujeto espiritual (el sí mismo que regresa a sí mismo enriquecido con toda la sustancia espiritual). En efecto, el sistema kantiano contiene la idea eminente del sí mismo, del sujeto espiritual autónomo. Y es esta autonomía del yo lo que mejor expresa el gran pensamiento del idealismo alemán, un idealismo cuyo origen habría que buscarlo en la reforma luterana y en el principio del libre examen. Sin embargo, la idea del sí mismo plenamente autónomo no se actualiza realmente en la *concepción moral* del mundo de Kant ni tampoco en la de Fichte. La evolución del idealismo alemán posterior a Kant, apuntada ya por Hegel en su opúsculo sobre *Fe y saber*, nos lleva a una expresión más profunda, y sobre todo más concreta, de la autonomía del yo. Las obras de Jacobi, de Schleiermacher, de Schelling y de Novalis permiten rebasar la estrechez de la concepción moral del mundo defendida por Kant. Por otra parte, la citada concepción del mundo cae en contradicciones irresolubles. Opone constantemente una naturaleza independiente en sus leyes a una voluntad y un saber puros que están condenados a seguir siendo inefectivos. El sí mismo que actúa, el espíritu *creador* de su destino, se pone, por decirlo así, más allá de él mismo o más acá, no se alcanza a sí mismo, o sea que *no obra* en realidad; pero si se considera este sí mismo en su efectividad, *en el momento mismo de la acción,* la contradicción de la concepción moral del mundo se resuelve, «es decir, la diferencia que reside en el fundamento de esta concepción del mundo se revela como una no diferencia y converge en la pura negatividad. Pues bien, esta negatividad es justamente el sí mismo, un sí mismo *simple* que es tanto *puro* saber

---

[1029] Un Dios omnipotente sería inmoral; un Dios puro que, como Cristo, rechazara la tentación del poder, sería inefectivo. Sin embargo, la conciliación de la pureza y la eficacia es lo que debe actualizarse en el espíritu creador, en el *espíritu cierto de sí mismo.*

[1030] *Phénoménologie.* II. p. 170 *(Fenomenología,* p. 369). Por consiguiente, los tipos de sí mismo, correspondientes a los tres mundos del espíritu, son: a) el sí mismo inmediato; b) el sí mismo que se niega inmediatamente a él mismo en la realidad; c) el sujeto que *asume* su historia y se pone en el movimiento mismo de la mediación. En el presente capítulo se trata, justamente, del desarrollo del tercer sí mismo. La voluntad moral kantiana era sólo su preludio. El primero corresponde a la unidad de lo *universal y* lo *singular*, el segundo a su *posición* directa, el tercero a tu *mediación* auténtica.

como saber de sí en el sentido de *esta* consciencia singular».[1031] Naturaleza y deber dejan de oponerse, de manera que la acción humana —este punto del mundo— se hace imposible; ahora se juntan en la unidad viva del sí mismo. Y, precisamente, este sí mismo libre, que ya no conoce nada más allá, de él mismo y cuya verdad es la certeza que él tiene de la verdad, es lo que constituye el término de la dialéctica del espíritu. Habíamos partido de un espíritu verdadero —un *espíritu objetivo*— en el cual la certeza subjetiva desaparecía en una verdad objetiva, y ahora llegamos, a través de la mediación de la cultura y de la alienación, a un *espíritu subjetivo* en el cual la verdad (objetiva) desaparece en la certeza que el sujetó tiene de ella. El espíritu ya no es sustancia sino que se ha reflejado enteramente en sí mismo, se ha hecho íntegramente *sujeto.* Eso es lo que expresa el sí mismo como *Gewissen, espíritu cierto de él mismo.* Aquí se trata de verificar a propósito de la evolución del espíritu el pensamiento fundamental que preside todo el sistema hegeliano y que de una manera tan clara caracterizó el prólogo a la *Fenomenología.* «Según mi modo de ver, que sólo quedará justificado en la presentación del sistema, todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar lo verdadero, no sólo como sustancia, sino precisamente también como sujeto.»[1032] Al término de este desarrollo dialéctico sobre el espíritu, lo que emerge es el *sujeto creador de su historia,* un sujeto que ha absorbido en él lo universal como su πάθος*;* en lugar de tenerlo más allá de sí mismo en forma de universal abstracto. Así como la vida infinita se eleva a la autoconsciencia de la vida, así también el espíritu sustancial de la familia o de la ciudad, que era el punto de partida, se refleja en el espíritu cierto de sí mismo que ya no conoce nada más allá de su convicción interna. La consciencia se ha hecho libre de todo posible contenido, «queda absuelta de todo deber determinado que haya de valer como ley. En la fuerza de la certeza de sí misma, la consciencia tiene la majestad de la absoluta, αὔτάρκεια la omnipotencia de ligar y desligar».[1033] Hegel recoge asimismo la noción de la «cosa misma» *(die Sache selbst)* con la que penetraba en el campo del espíritu en el sentido estricto del término. Cuando la individualidad humana trataba de expresarse con verdad, topaba con la noción de la «.cosa misma», de la obra humana autentica. Pero todavía era una noción sin contenido, un predicado abstracto que valía para todo y que no se vinculaba fuertemente a nada. Esta noción sólo cobra todo su significado para nosotros cuando la vemos identificarse a la obra de todos y de cada uno, a la realidad en tanto que puesta por el hombre, una realidad que entonces ocupa el puesto de la *cosa (Ding),* en tanto que cosa de la *naturaleza* solamente encontrada. Esta obra humana ha adquirido su *sustancialidad* en el espíritu ético, en la familia y en el pueblo, en el organismo social de cuya individualidad ha sido, en un principio, expresión para adquirir, luego, una *existencia exterior* en el mundo de la cultura donde el espíritu extrañado de sí mismo ha encontrado su objeto como dado fuera de él en forma del poder, de la riqueza, del ciclo, de la utilidad, de la voluntad general. Pero ahora esta «cosa misma» ha perdido su carácter de predicado para convertirse en el sujeto «que obra». «Finalmente, en la *Gewissen,* la "cosa misma" es *este* sujeto "que sabe en él mismo todos estos momentos".»[1034]

[1031] *Phénoménologie,* II, p. 174 *(Fenomenología,* p. 372).
[1032] *Phénoménologie,* I, p. 17 *(Fenomenología,* p. 15).
[1033] *Phénoménologie,* II, p. 182 *(Fenomenología,* p. 378).
[1034] *Phénoménologie,* II, p. 176 *(Fenomenología,* p. 374). Estamos viendo en qué sentido se enriquecen y se precisan, en el curso del desarrollo de la consciencia, las nociones anteriores. La «cosa misma», es decir, la objetividad a nivel humano, era solamente una *abstracción* anterior al *espíritu;* ha adquirido la *sustancialidad* con el espíritu verdadero, la *existencia exterior* con el espíritu extrañado de sí, la subjetividad en el último momento de la dialéctica. Hemos de añadir que los momentos anteriores son conservados *(aufgehoben).*

De este modo, Hegel recoge su concepción del sí mismo y de la «cosa misma» para indicarnos el significado de todo el desarrollo dialéctico sobre el espíritu. El espíritu se ha hecho sujeto humano, creador de su historia, que ya no tiene lo universal fuera de él, que no se opone ya a lo universal, sino que lo lleva y lo absorbe en sí. El espíritu es el sujeto libre. Habrá que preguntarse, ciertamente, de qué sujeto se trata. Y la pregunta no deja de ser embarazosa, puesto que el sí mismo, en el cual se refleja el espíritu sustancial del principio, es tanto el sí mismo de la individualidad natural como el sí mismo universal. Eso es, al menos, lo que sugiere la recuperación de la «cosa misma». La distinción sobre la cual descansaba la concepción moral del mundo de Kant se ha mostrado insostenible, y la *Gewissen* es precisamente esta buena consciencia que sabe de forma inmediata el contenido de su individualidad como puro deber y puro saber, la consciencia que, en el extremo de su decisión existencial, junta «el en sí y el sí mismo, el puro deber en lamo que fin puro y la efectividad en g tanto que una naturaleza y una sensibilidad opuestas al fin puro. Al regresar a sí misma de este modo, la citada consciencia es espíritu moral concreto que ya no hace de la consciencia del puro deber una norma vacía que se opondría a la consciencia efectiva. Pero el puro deber y la naturaleza a él opuesta son momentos suprimidos. Este espíritu es, en una unidad inmediata, esencia moral en trance de actualizarse, y la acción es inmediatamente figura moral concreta».[1035]

El espíritu concreto que ahora toma Hegel en considerador es, pues, la individualidad espiritual que actúa. No resulta imposible, ciertamente, que esté pensando en los grandes hombres de acción sobre los cuales la historia humana nos da tantos ejemplos. Si se quiere entender el capítulo que intentamos comentar, nos parece necesario evocar, además de las figuras románticas mencionadas anteriormente, una figura particular que no podía dejar de atraer su atención, la de Napoleón. Napoleón aparece como el hombre de acción que ha revelado al hombre sus posibilidades creadoras. El espíritu libre es el espíritu creador que no se turba con lo universal abstracto oponiéndolo a la efectividad, sino que actúa y posee la esencia en la certeza que en él mismo encuentra de la validez de su acto. Lo que aquí se describe es el momento de la decisión creadora, y lo universal es absorbido en el desarrollo de esta acción en vez de transcenderla. En otras palabras: lo universal, en lugar de ser, como en el moralismo kantiano, un en sí abstracto, una transcendencia inaccesible, se ha convertido en un momento de la acción humana, en un *ser para otro.* Como tal no ha desaparecido, sino que más bien ha adquirido un significado concreto, el significado del *reconocimiento* de la acción por otras individualidades. Es justamente este reconocimiento —como en la dialéctica de las autoconsciencias—[1036] lo que amplía la noción de la individualidad humana hasta el universal concreto y pone el sí mismo a través de la mediación de los otros sí mismos como un nosotros. Para ser auténtica, la acción de la individualidad humana debe ser reconocida; comporta esta exigencia y debe poder traducirse en el elemento de la autoconsciencia universal. «El elemento que confiere la subsistencia (debería decirse: que constituye la *consistencia* de la acción) es la autoconsciencia universal.»[1037]

Nos parece que a la pregunta que hacíamos anteriormente —«¿Cuál es este sujeto en el que se ha reflejado el espíritu sustancial?»— sólo puede responderse así: este sujeto es la Humanidad considerada en su historia, puesto que únicamente esta

---

[1035] *Phénoménologie,* II, p. 171 *(Fenomenología,* p. 370).

[1036] *Cf.* la dialéctica del «reconocimiento» en el desarrollo de la *autoconsciencia* la del «juego de las individualidades», a propósito del *reino animal espiritual.* Lo universal, al devenir *para otro,* pasa de la transcendencia kantiana a la inmanencia. Va a *existir* en el devenir de la *historia humana.*

[1037] *Phénoménologie,* II, p. 184. El paréntesis es nuestro.

historia decide acerca de la verdad de una acción que emana de un sí mismo individual. Pero Hegel no pronuncia esa palabra, se limita a elaborar una dialéctica del sí mismo que actúa, en la cual lo universal y lo singular se oponen de forma mucho más concreta que en la concepción moral de Kant. Lo singular es el hombre de acción cuyo acto siempre es finito, la consciencia actuante que, en su libertad, no puede admitir límites y que, por consiguiente, no puede descubrir en ella, en su concepción particular tomada como absoluta, el propio mal. Lo universal es la consciencia que juzga y que se opone a la consciencia actuante sin darse cuenta de sus propios límites, que radican en el hecho de no obrar y juzgar solamente. *Consciencia juzgante y consciencia pecadora* son dos figuras de la autoconsciencia que, como las de *amo y esclavo, consciencia noble y consciencia vil,* truecan sus respectivos papeles. Pero, en esta dialéctica, el espíritu reconcilia el mal en él y se hace *espíritu absoluto.* La dialéctica cristiana del perdón de los pecados es la representación simbólica de una filosofía trágica de la historia en la cual la finitud del espíritu que actúa se convierte siempre en el movimiento ascendente del espíritu, donde el pasado consigue su *sentido* del futuro. En esta superación, en esta *Aufhebung,* el espíritu se capta como absoluto; no en la consciencia del pecado, sino en la consciencia del perdón de los pecados.

Estamos, pues, en el tránsito hacia una nueva fenomenología, la fenomenología de la religión y de la filosofía, del saber absoluto que es su verdad. Antes de insistir en esta última parte de la *Fenomenología* —a la que no resulta nada fácil seguir dando ese nombre—, vamos a estudiar más detalladamente este último capítulo sobre el espíritu cierto de sí mismo, puesto que, efectivamente, su validez radica en los detallados análisis cercanos a veces a lo que hoy llamaríamos análisis existenciales. Hegel considera primero el espíritu que actúa, el sí mismo, bajo el aspecto de la *singularidad* (es el momento de la libertad del sí mismo individual dispuesto a actuar, el momento en que la ley se hace para el hombre y no el hombre para la ley); luego, el *espíritu cierto de sí mismo bajo el aspecto de la universalidad* (es el momento del alma bella y contemplativa que acaba negándose a actuar para no perder su pureza); finalmente, el *espíritu que se hace absoluto* por medio de la reconciliación de los dos aspectos. Es la dialéctica de la consciencia pecadora y de la consciencia juzgante que conduce a la concepción cristiana del perdón de los pecados, a la *Aufhebung* hegeliana.

I. *La buena consciencia, la individualidad actuante.* El hombre está inmerso siempre en una cierta situación; su individualidad no es separable de un ser empírico, existe aquí o allí *(Da-sein),* su acción no es nunca una acción en general, sino tal acción concreta, *tal caso dado (ein Fall des Handelns).* La filosofía contemporánea ha insistido justamente sobre el carácter necesario que para el hombre tiene el estar siempre en situación, y sobre la imposibilidad que para él constituye transcender toda situación y convertirse en un yo puro, esencialmente distinto de todo ser empírico, de todo *Dasein.* Formo parte de una familia determinada, de una nación; cuando quiero actuar ya estoy ligado a un pasado. Por tanto, no puedo quererme absolutamente sin querer al mismo tiempo algo concreto.[1038] A la inversa, el querer humano no es, como el instinto animal, absorbido completamente en este ser empírico. Un filósofo contemporáneo, Jaspers, ha intentado mostrar la unidad del sí mismo y de su ser empírico como *historicidad.*[1039] El análisis que Hegel nos presenta sobre la buena consciencia, la consciencia moral concreta, no deja de tener analogías con el de la filosofía contemporánea que acabamos de evocar. Las diferencias son, ciertamente, muy aparentes. Nada molesta tanto a Jaspers como que se confunda su filosofía con un idealismo absoluto, un sistema que, como el sistema hegeliano, acaba absorbiendo en

---

[1038] Fichte había señalado ya que sólo se puede querer queriendo *algo.*
[1039] JASPERS, *Philosophie,* II: *Existenzerhellung* (Berlín, 1932), p. 118 *(Geschichtlichkeit).*

una totalidad[1040] —aunque sea infinita en el sentido del autor de la *Fenomenología*— todos los puntos de vista parciales, todas las concepciones del mundo o todas las verdades particulares. No rechaza tanto la afirmación hegeliana de que «lo verdadero es el todo» cuanto la posibilidad misma de esta totalización, que, para él, constituye una traición a la *existencia,* término tomado de Kierkegaard y al que Jaspers ha dado una significación filosófica oponiéndose a la tradición del hegelianismo.[1041] Pero, del mismo modo que se ha podido mostrar que el Hegel de los *Trabajos de juventud* no estaba tan alejado de Kierkegaard como este último podía pensar al enfrentarse con el sistema hegeliano explicitado en una *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* así también se puede, en nuestra opinión, comparar la buena consciencia de que habla aquí Hegel con lo que Jaspers denomina *historicidad* de la existencia. Esta comparación nos servirá para aclarar algunos textos difíciles del capítulo que ahora estudiamos. Tal vez nos permita incluso entender mejor lo que Hegel incluye aquí bajo la denominación del sí mismo —unidad indivisible de la efectividad y del puro saber—: el sí mismo, cierto de su ser, es ya la *existencia con su historicidad.* No hay duda de que Hegel no se queda en una «dilucidación de la existencia», sino que pretende superar lo existente, que no puede salir de su concepción única y original del mundo, para constituir una totalidad infinita, una verdad absoluta que, por lo demás, está *exigida* por cada existente particular. En otras palabras: el propósito de Hegel como filósofo se sitúa al margen de los existentes cuyas experiencias ha reconstituido, lo cual, para Jaspers, es un contrasentido radical. En Jaspers, la existencia no es sin la consciencia de su finitud, y choca siempre con una transcendencia; no puede salir de su verdad para compararla con otras, y, a pesar de ello, exige una verdad que sea única para todos los existentes. Esta contradicción es la última palabra de la filosofía de Jaspers y, por eso, su dialéctica sigue siendo una antinomia.[1042] No ocurre lo mismo en Hegel, que pretende alcanzar la transcendencia en un *universal concreto,* en una autoconsciencia universal que es *Historia, y* no solamente *historicidad.* Pero si, por otra parte, leemos sin prejuicios el volumen que Jaspers intitula *Existenzerhellung,* nos damos cuenta de que, a pesar de su afirmación según la cual la existencia es «tanto más profunda cuanto más estrecha», este autor está describiendo claramente, como hace Hegel en la *Fenomenología,* «concepciones del mundo particulares», las considera como filósofo y, por tanto, se eleva también por encima de ellas. En cualquier caso, esta dificultad de la posición de Jaspers ha sido señalada con frecuencia y no es propósito nuestro volver a tratar sobre eso. Lo único que intentábamos era excusar una comparación que podría parecer un tanto temeraria, puesto que, en su resultado final, estas dos filosofías se pueden contraponer fácilmente.

La *Gewissen,* palabra que traducimos a menudo por «buena consciencia»[1043] por el hecho de que es la consciencia que actúa y que «sabe y hace inmediatamente» lo que es concretamente justo, sin distinguir lo que le parece justo de lo que es justo en sí (en efecto, la buena consciencia ha superado la distinción del en sí y del para ella) es muy diferente de la consciencia moral *(dus moralische Bewusstsein)* de la dialéctica

---

[1040] Lo verdadero, había dicho Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología,* es el todo. Lo que Jaspers niega es la posibilidad de este todo de las existencias *(cf. op. cit.,* p. 415: *Existenz unter Existenzen).*

[1041] Sobre la relación entre Kierkegaard y Hegel. *cf.* particularmente J. WAHL. *Etudes kierkegaardiennes* (Aubier).

[1042] JASPERS, *op. cit.* La paradoja del entendimiento *(Verstand) es* la siguiente: La verdad es singular y, sin embargo, en relación con otras verdades: parece haber varias verdades y, sin embargo, hay una sola verdad; valor absoluto y relatividad no deben excluirse (p. 419).

[1043] En francés, *«bonne conscience».* Hyppolite suele mantener el término alemán sin traducir. Aquí lo hemos vertido por «buena consciencia» (a pesar de la razonable objeción de Hyppolite) siguiendo un uso va establecido *(cf.,* por ejemplo, *Fenomenología del Espíritu* en la versión castellana). *(N. del T.)*

anterior. Ésta oponía siempre el puro deber y la realidad. La realidad era una presencia sin profundidad y sin significación; el puro deber no tenía presencia. De este modo querer el puro deber era quererse a sí mismo; y el objeto de esta consciencia no podía ser otro que el sí mismo. Pero, al mismo tiempo, estaba más allá del sí mismo que está ahí, que es efectivo en la acción concreta. Por eso la consciencia moral no actuaba en absoluto a pesar de que su esencia exigía la acción, pues el deber como tal no es sólo el objeto de un puro saber, sino que es querido y hay que realizarlo. Hemos puesto ya de manifiesto todas las antinomias de esa consciencia moral; ahora nos bastará repetir con Hegel «que [la consciencia moral] no es en absoluto actuante, no es en absoluto actualizante. Su en sí es para ella o bien la esencia abstracta inefectiva o bien el ser como una efectividad que no es espiritual».[1044] «Según esta consciencia, yo obro moralmente cuando soy del iodo consciente de no asumir más que el puro deber, y no cualquier otro, lo cual es tanto como decir cuando no obro. Pero cuando actúo de verdad soy interiormente consciente de lo otro, de una efectividad que está ante mí y que yo quiero realizar; tengo un objetivo determinado y cumplo un deber determinado y, en ello, hay algo distinto del puro deber que tendría que proponerse solo.»[1045] Estas contradicciones en las cuales se enzarza la consciencia moral sólo desaparecen en el momento mismo de la acción, puesto que de todos modos hay que obrar, hay que tomar una decisión. Si yo soy jefe de Estado y me encuentro en tal o cual situación, me propongo un fin determinado y quiero efectivamente ese fin concreto vinculado de forma estrecha a la situación en que estoy inmerso; y lo mismo si administro el patrimonio familiar o me propongo ayudar a éste o aquel amigo mío. «La efectividad del fin es el fin de la operación.» La oposición entre el puro deber y la realidad se resuelve en el sí mismo que es tanto el puro saber, el saber de sí, como la efectividad y el ser. El análisis kantiano de la pureza moral conducía, por tanto, a una completa impotencia; en cambio la acción moral auténtica supone siempre una *evidencia existencial.* Yo sé lo que hay que hacer en esta situación que es la mía; y, superando ahora la separación del en sí y de lo real en la negatividad del sí mismo que actúa, me identifico con lo que quiero porque quiero libremente lo que soy. En un texto anterior, escrito en Jena, Hegel señalaba ya que la verdadera acción supone siempre un esto existencial. «Una determinación elevada a concepto es, por la misma razón, ideal, y la determinación opuesta puede ser puesta también... En cambio, la expresión de la intuición contiene un esto, una relación viva con la que la posibilidad está absolutamente ligada, y una posibilidad diferente o un ser de otra manera es negado de forma absoluta. En este ser de otra manera residiría, precisamente, la inmoralidad.»[1046]

La consciencia moral que oponía el en sí a la realidad se comportaba igualmente como el *médium universal* en cuyo seno los deberes múltiples recibían, cada uno para sí mismo, una sustancialidad inquebrantable. Desde este nuevo punto de vista la acción resultaba todavía imposible porque implicaba siempre la violación *consciente* de un deber. Pero «la buena consciencia es más bien el Uno negativo o el Sí mismo absoluto que anula esas varias sustancias morales; es la acción indivisible conforme al deber que no cumple tal o cual deber, sino que sabe y hace lo que es concretamente justo. Por consiguiente, es eh general, y principalmente, acción moral como acción a la que ha pasado la inoperante consciencia precedente de la moralidad.»[1047]

El sí mismo se nos revela aquí como la unidad negativa de los momentos anteriormente distintos. Reúne la efectividad y el deber abstracto; es lo que en su

[1044] *Phénoménologie,* II, p. 175 *(Fenomenología,* p. 373).
[1045] *Phénoménologie,* II. p. 173 *(Fenomenología,* p. 371).
[1046] HEGEL, S. W., ed. Lasson. VII, p. 360.
[1047] *Phénoménologie,* II, p. 172 *(Fenomenología,* p. 371).

contingencia se capta como plenamente válido, «lo que sabe su singularidad inmediata como el puro saber y el puro actuar, como la efectividad y la armonía verdadera». Lo que la consciencia moral del kantiano ponía más allá del hombre, desplazándolo constantemente, es el sí mismo concreto que ahora se convierte en nuestro tema.

Con esto la individualidad humana, como buena consciencia, parece regresar a la inmediatez del mundo ético. «Puesto que esta certeza de sí es asimismo lo inmediato, tiene aquí el ser ahí mismo»,[1048] no puede dudar sobre lo que conviene hacer tergiversándolo una y otra vez, sino que ve inmediatamente lo que es justo, actúa guiada por la voz de su consciencia como si fuera un instinto. La voz de la consciencia de que hablaba ya Rousseau «es al alma lo que el instinto es al cuerpo». Y Hegel, que pronto mostrará la ambigüedad de tales fórmulas y descubrirá en la buena consciencia una mala consciencia que todavía se ignora, no empieza criticando esta individualidad moral. Hay que actuar, y sin esta fusión del puro deber y de lo concreto no sería posible acción alguna. Lo mismo Creonte que Antígona sabían lo que tenían que hacer. Uno se identificaba plenamente con la ley humana y la otra con la ley divina: eran, en todo el sentido de la palabra, *caracteres.* En ellos la naturaleza coincidía con la decisión. Pues bien, ahora volvemos a encontrar, al parecer, esta inmediatez que hacía del mundo ético una especie de naturaleza, y este retorno a la inmediatez primera está de acuerdo con el esquema hegeliano. Toda vida se desarrolla a partir de una inmediatez primera y regresa a esta inmediatez después de haber atravesado un período de escisión y de mediación. Con esta coincidencia que expresa el sí mismo concreto, el espíritu vuelve a ser espíritu natural. Lo que Kant llamaba sensibilidad y lo que denominaba razón pura práctica constituyen un solo sí mismo operante *y* efectivo.

Ello no obstante, hay una gran diferencia entre el espíritu ético inmediato y la buena consciencia que ahora tomamos en consideración. El espíritu ético era solamente el *espíritu verdadero,* el espíritu sustancial; y se puede decir al pie de la letra que en este mundo el sí mismo aún no existía; no era más que una sombra inefectiva. La coincidencia entre la individualidad y ' el deber procedía del hecho de que esta individualidad no hacía más que expresar una ley inmanente a ella. Creonte no vacilaba en manifestar la ley humana de que era depositario por naturaleza, y lo mismo ocurría con Antígona respecto de la ley divina. Pero ahora, después del proceso de la cultura, el espíritu se ha reabsorbido por completo en el sí mismo, en la personalidad libre. En el lenguaje hegeliano, el espíritu ético era completamente verdad, pero le faltaba la certeza absoluta de sí. Por el contrario, la buena consciencia es puramente certeza de sí, no expresa una ley, un orden verdadero; es la libertad leí sí mismo como hecho originario, como fuente de toda decisión. Antígona seguía una ley cuyo origen ignoraba:

«No es de ahora ni de ayer, sino de siempre
la vida de este derecho, y nadie sabe cuándo se manifiesta.»

Antígona era sólo la encarnación de la ley y la inmediatez de su decisión traducía la perfección de dicha encarnación. El sí mismo efectivo, al emerger del espíritu sustancial, de las costumbres de la ciudad o de la familia, ha acabado conquistándolo todo para sí y ya no reconoce nada que pudiera valer independientemente de su certeza interior, de su convicción propia. Esta convicción, precisamente, es lo que en adelante va a constituir la esencia y no un orden inmanente o externo. «La buena consciencia no reconoce ningún contenido como absoluto para ella, puesto que es absoluta negatividad de todo lo determinado. Por consiguiente, se determina sólo por sí misma... Todo lo

[1048] *Phénoménologie,* II, p. 170 *(Fenomenología,* p. 369).

que, en las figuras precedentes, se presentaba como bueno o malo, como ley y derecho, es otro distinto a la certeza inmediata de sí mismo, un universal que ahora es un ser para otro o, considerado de otra forma, un objeto que mediatizando la consciencia consigo misma pasa entre ella y su propia verdad y la separa de sí en vez de constituir su inmediatez.»[1049] La esencia de la *Gewissen* es lo absoluto de la convicción. Lo que caracteriza al sí mismo de la buena consciencia es obrar de acuerdo con su convicción, determinarse por sí misma, ser libre, en fin, pero en lo concreto, en el *Dasein,* y no en una esencialidad abstracta e inefectiva, como ocurría en el puro deber. El sí mismo se sabe como absoluto, experimenta inmediatamente el deber en su sentimiento de lo que para él es el deber. Se decide por él mismo y sólo por él. La libertad es para él este carácter originario de su decisión que Jaspers buscará en la existencia. Hegel insiste aquí sobre la *convicción.* En las *Confesiones de un alma bella,* Goethe pone este mismo pensamiento en boca de su heroína: «Prefiero abandonar a mis padres y ganarme el pan en una tierra extraña que actúa: contra mi forma de pensar»; o también: «Frente a la opinión pública, mi convicción profunda, mi inocencia, eran las mejores garantías que poseía.»[1050]

Pero ¿cómo puede autentificar una convicción un contenido que es siempre un contenido determinado, que forma parte de la situación dada de la individualidad y, de una manera general, de lo que se denomina su sensibilidad? Existe ahí un vínculo entre la convicción y la contingencia de una situación o de un contenido sensible que no puede dejar de aparecer en una u otra ocasión. La libertad del sí mismo no podrá dejar de revelarse como algo manchado por lo arbitrario. En resumidas cuentas, esta libertad será una *Willkür.* Es ahora cuando la buena consciencia descubre que es una mala consciencia que todavía se ignora, llega a saber su finitud y tiene el sentimiento del pecado, de un pecado inevitable, pues «sólo la piedra es inocente». «Así, pues, la consciencia se determina por sí misma; pero el círculo del sí mismo en el que cae la determinación como tal es lo que se llama sensibilidad... Con todo, para la buena consciencia la certeza de sí es la pura verdad inmediata y, por tanto, esta verdad es su certeza inmediata de sí misma representada como contenido, es decir, de un modo general, es lo arbitrario del ser singular y la contingencia de su ser natural inconsciente.»[1051]

Sin embargo, tiene importancia no correr demasiado en el análisis. Es demasiado fácil denunciar el error que constituye la sutil confusión de lo subjetivo y lo objetivo»[1052], como quiere Goethe; pero no es tan fácil evitarla, puesto que tal vez es inevitable. «Tomemos un determinado caso de actuación. Este caso es una efectividad objetiva para la consciencia que sabe y que, como buena consciencia, lo sabe de forma inmediata y concreta. Y, al mismo tiempo, este caso es solamente como la consciencia lo sabe.»[1053] El saber es contingente en tanto que es otro que el objeto, pero aquí esta distinción es transcendida. El ser ahí, la situación empírica que es la mía en el momento en que yo quiero obrar, se ha convertido en mi saber original y, como tal, este ser ahí es captado en la certeza que yo tengo de mí mismo. La *unidad del saber y del ser* es lo que nos proponíamos comparar a la *historicidad* de que habla Jaspers.[1054] En efecto, intentemos interpretar el texto de Hegel: «Pero al ser suprimida la separación del en sí y del sí mismo, el caso es inmediatamente en la certeza sensible del saber cómo es en sí y

---

[1049] *Phénoménologie,* II, p. 178 *(Fenomenología,* p. 375).
[1050] Según el *W. Meister* de Goethe: *Las confesiones de un alma bella.*
[1051] *Phénoménologie,* II. p. 178 *(Fenomenología,* pp. 375-376).
[1052] *Cartas de Goethe a Schiller,* carta núm. 56, en la traducción francesa de L. Herr, p. 74 (Plon, 1923).
[1053] *Phénoménologie,* II. p. 171.
[1054] JASPERS, *op. cit.,* p. 119: «En lo originario, aquí, ser y *saber están vinculados indisolublemente.» Cf.,* por otra parte, la crítica de Hegel como un deslizamiento de la historicidad, p. 147.

es en sí solamente como es en dicho saber. *Por tanto, el obrar en cuanto actualización es la forma pura del querer, la simple conversión de la efectividad, como un caso en el elemento del ser, en una efectividad ejecutada, la conversión del mero modo del saber objetivo en el modo del saber de la efectividad como algo producido por la consciencia.»*[1055] ¿Qué puede significar esta conversión de un saber en un querer, de un caso concreto sabido en una realidad producida por la consciencia que actúa? Cuando obro me encuentro siempre en una determinada situación, y esta situación como *Dasein* —mi raza, mi medio social, las circunstancias más o menos precisas de mi vida en ese momento— puede constituir el objeto de un saber. Pero aquí el ser como es en sí y el saber de este ser no son distintos. Esta situación concreta es sólo como es para mí. «En efecto, su contenido está determinado por el interés de la consciencia que tiene un conocimiento de él.» Esto quiere decir que es una situación no objetiva en el sentido de una consciencia impersonal que en cierta forma podría dejarla de lado. Así, pues, mi yo libre se encuentra vinculado a la «facticidad» de un ser determinado y, a su vez, este ser determinado está íntimamente unido a mis posibilidades: es sabido y al mismo tiempo querido, puesto que no se trata de contemplarlo por el solo goce de la contemplación, sino de introducirlo en el impulso de la consciencia activa. Hay que convenir esta situación dada en una situación que hago mía o que asumo, transformar un saber objetivo en una realidad producida por la consciencia.

En lo que Jaspers llama *historicidad* y que evoca el *amor fati* hay una conjunción impensable de la facticidad de la situación y de la libertad de la existencia. Yo soy libre *y* mi existir es sólo posibilidad, pero esta posibilidad no es nunca una posibilidad cualquiera: siempre estoy inmerso en una historia, sólo esta historia es la mía y por eso no es únicamente historia, si historicidad. La historia de un ser diferente a mí nunca es historicidad, aparece como un objeto que ha perdido toda posibilidad y que, por esa misma razón, es distinto del saber que yo tengo de él. Ahora el saber de la situación, determinado por mi interés concreto en esta situación,[1056] forma una unidad con la situación misma, es absorbido en mi saber de mí mismo y, a su vez, este *saber* se convierte en un *querer.* Lo real no es tanto contemplado como querido. La voluntad está limitada por la estrechez de un saber concreto, pero este saber obtiene a cambio una apertura a distintas posibilidades. Si hay fidelidad a un dato —que es un caso en el *elemento del ser*—, esta fidelidad es creadora,[1057] *ya* que este caso es convertido en una «efectividad ejecutada», ya que el saber objetivo pasa a ser el saber de la realidad como de algo *producido* por la consciencia. Este *amor fati* no es tanto resignación ante algo real enteramente dado como aceptación creadora de una realidad que se impone y al mismo tiempo se convierte en obra mía.

Nos parece que es imposible comentar seriamente este texto sin intentar hacer la comparación que hemos establecido. En otro caso, ¿qué sentido podría darse a la conversión de un *saber* objetivo en un *querer?* El sí mismo que actúa, si quiere actuar, no puede tomar la posición de un yo impersonal con respecto al cual todas las situaciones están en el mismo plano, sino que se halla inmerso en una propia concepción del mundo y la pone no sólo como *una* verdad sino como *la* verdad. (Recordemos que, en Hegel, este término equivale frecuentemente a lo que nosotros llamamos hoy valor.) Esta verdad es a la vez suya y absoluta. Es absoluta por la *sinceridad* de su convicción, y precisamente la sinceridad de la convicción es lo que se ha convertido en esencia de la consciencia.

Aquí es donde volvemos a encontrar «la sutil confusión entre lo subjetivo y lo

---

[1055] *Phénoménologie,* II. p. 171 *(Fenomenología,* pp. 370-371). La bastardilla es nuestra.
[1056] *Phénoménologie;* II, p. 172 *(Fenomenología,* p. 371).
[1057] Expresión de G. Marcel.

objetivo», de cuyo carácter inevitable hablábamos antes. En la época de Hegel, quienes pudieron servirle de ejemplo fueron Rousseau y, con mayor proximidad, Jacobi. Este último vio claramente el lado de la individualidad en la consciencia moral, aspecto que Kant negaba. La filosofía de Jacobi es «un dogmatismo de la existencia finita y de la subjetividad», según la definición de Hegel. Pero, cuando esta filosofía tena el sentido contrario, de la moral kantiana, describe las condiciones de la acción moral mucho mejor que Kant. A la ley abstracta, al universo kantiano, Jacobi oponía la genialidad moral. «La ley —dice Mme. de Staël comentando a Jacobi— sólo puede enseñar en moral, como en poesía, lo que no hay que hacer, pero, en cualquier caso, lo bueno y lo sublime únicamente nos es revelado por la divinidad de nuestro corazón.» La buena consciencia sabe la vacuidad del puro deber y, como que hay que obrar, encuentra la positividad de la acción en su *genialidad moral.* En el artículo de Jena, Hegel elogia casi sin reservas la concepción de la voz de la consciencia cuya expresión se encuentra en la carta de Jacobi a Fichte: «Sí, yo soy el ateo *y* el sin Dios que se opone a la voluntad que nada quiere; yo soy el que desea engañar y mentir como lo hizo Pílade al presentarse a Orestes, el que desea matar como Timoleón..., porque la ley está hecha para el hombre y no el hombre para la ley.» Este individualismo moral está capacitado para la bondad, llega en ocasiones a sustituir una razón sintética y viva y, en el texto de la *Fenomenología,* Hegel cita casi literalmente la fórmula de Jacobi: «Ahora se trata de la ley que es para el sí mismo y no del sí mismo para la ley.»[1058] Ello no obstante, Hegel señala en el artículo de Jena que a la belleza moral no puede faltarle ninguno de los dos aspectos: «No debe faltarle ni la vitalidad como individualidad, de manera que no obedezca al concepto muerto, ni tampoco la forma del concepto y de la ley, la universalidad y la objetividad.»[1059]

Por eso hallaremos en el sí mismo que actúa tanto el aspecto universal como el aspecto individual. ¿No hemos dicho ya que, en la sinceridad de mi convicción, ponía *mi* verdad como *la* verdad absoluta? ¿Qué significa la exigencia de una transcendencia cuando, *vista desde fuera,* la convicción del sí mismo puede unirse a un contenido sensible cualquiera y cuando, por tanto, hay en ello una arbitrariedad y una finitud innegables? En realidad, la consciencia que actúa se mantiene «en la unidad del ser en sí y del ser para sí, en la unidad del puro pensamiento y de la individualidad»;[1060] pero, *para nosotros,* esta unidad se rompe. Contenido y forma se oponen: «La propia singularidad inmediata es el contenido de la operación moral y la forma de esta operación es justamente el sí mismo considerado como puro movimiento, es decir, como el saber o la convicción propia.»[1061]

¿Vamos acaso a volver al kantismo y, por tanto, a recaer en las contradicciones de la concepción moral del mundo? No lo parece, puesto que ahora, en vez de ser un más allá abstracto, una transcendencia inaccesible, lo universal ha adquirido una significación concreta, se ha convertido en un ser para otro, en un *momento* de la consciencia. Este momento se expresa como la *exigencia del reconocimiento de mi convicción por los otros sí mismos.* De esta manera la autoconsciencia sólo existe por mediación de las otras autoconsciencias.

El reconocimiento de la convicción. La buena consciencia tiene su verdad para ella en la certeza inmediata de sí misma. Esta certeza, como convicción, como puro saber de sí mismo, es el deber. «El deber ya no es lo universal que pasa frente al sí mismo, sino que se sabe que en este estado de separación no tiene validez alguna. Ahora es

[1058] *Phénoménologie,* II. p. 174 *(Fenomenología,* p. 372).
[1059] Hegel consagra a Jacobi una parle de su articulo sobre *La fe y el saber* (ed. Lasson, II, pp. 262 a 273).
[1060] *Phénoménologie,* II, p. 181 *(Fenomenología,* p. 378).
[1061] *Phénoménologie,* II, p. 173 *(Fenomenología,* p. 372).

la ley para el sí mismo, no el sí mismo para la ley.»[1062] Aquí hay una transición dialéctica bastante oscura pero muy importante para el desarrollo de este estudio de Hegel. Lo universal deja de ser la transcendencia como en la concepción moral del mundo; es el fundamento de la buena consciencia como la igualdad consigo misma de la convicción. La convicción es el en sí; el contenido de la convicción es el para sí, la diferencia de la pura esencia. Justamente sobre el fondo de la convicción emerge la figura del contenido de la acción; y para la consciencia este fundamento deviene un ser para otro, es decir, exactamente un *momento.* La ley es para el sí mismo. Sin embargo, este momento sigue siendo esencial. Mejor dicho: mientras que en su transcendencia el universal kantiano seguía siendo puro pero inefectivo, ahora se convierte en un ser real; como momento es un objeto para la consciencia concreta. «Y ahora el deber es en él mismo algo inmediatamente efectivo y no ya la pura consciencia solamente abstracta.»[1063] La universalidad es la convicción en tanto que esta convicción presupone la *relación de las autoconsciencias.* Cuando estoy convencido presupongo que mi convicción debe valer para los otros lo mismo que para mí, busco o exijo el reconocimiento de mi convicción. Lo que está por abordar es justamente este reconocimiento, que expresa de una forma inmediatamente concreta la universalidad antes inefectiva. «La buena consciencia no ha abandonado el puro deber o el en sí abstracto, sino que el puro deber es el momento esencial que consiste en comportarse con los otros como universalidad. Es el elemento común de las autoconscieneias, y este elemento es la sustancia en la cual la operación tiene subsistencia y efectividad, el momento del *ser reconocida* por los otros.»[1064]

La distinción entre los términos *Gewissen y Bewusstsein,* difícil de expresar en francés, permite a Hegel realizar la transición dialéctica que hemos intentado explicitar. Para la *Gewissen,* lo convicción y el contenido de la convicción no son separables, sino que están vinculados *existencialmente;* pero para la *Bewusstsein* la oposición reaparece necesariamente y el deber se convierte en el ser —en el sentido de ser espiritual, del *médium* del reconocimiento. Puede discutirse el valor de la argumentación lógica o, mejor dicho, dialéctica, por medio de la cual pasa Hegel del en sí abstracto, del deber en el sentido kantiano, a esta sustancia concreta del reconocimiento mutuo de las autoconscieneias, pero su significación e importancia es algo que se ve claro inmediatamente. *Lo universal abstracto se hace universal concreto,* el deber más allá del sí mismo que actúa se convierte en la autoconsciencia universal como comunidad humana. El hecho de que Hegel dé a este elemento el nombre de *ser* no debe inducirnos a error. El ser de que se trata no es ni el ser abstracto de que hablaba la *Fenomenología* al nivel de la certeza sensible, ni el ser en el sentido de un ser de la naturaleza. Ahora este ser es médium espiritual, la comunidad de las autoconsciencias humanas vinculadas unas a otras; sólo este ser espiritual puede dar una validez y una consistencia a mi acción. No cabe duda de que hay que decir con el solipsista: «Cada cual tiene su verdad»; pero inmediatamente después es preciso añadir que cada cual sabe perfectamente que no hay más que una verdad y que su verdad, para *ser,* ha de *ser reconocida.* La lucha de las autoconsciencias por el reconocimiento, lucha sin la cual la autoconsciencia no existiría, puesto que para ser necesita la mediación de las demás, prefiguraba la exigencia del reconocimiento de la convicción que se presenta ahora a un nivel más elevado y en una forma más concreta.

Cuando actúo, mi acción es la traducción en el médium de las autoconsciencias de mi propia convicción. Esta acción sólo tiene sentido en ese médium, su ser es un ser

[1062] *Phénoménologie.* II, p. 174 *(Fenomenología,* p. 372).
[1063] *Phénoménologie,* II, p. 175 *(Fenomenología,* p. 373).
[1064] *Phénoménologie,* II, p. 175 *(Fenomenología,* p. 373).

espiritual, su verdad depende del reconocimiento de las demás. Para saber lo que vale mi acción, para reconocer su significado, hay que esperar a que haya pasado de la consciencia singular al *médium de La consciencia universal.* En principio este tránsito parece una cuestión formal. Desde el momento en que actúo con convicción mi acción debe ser reconocida inmediatamente: «Esta convicción es justamente el en sí mismo; es la autoconsciencia en sí universal o el ser reconocido y, por consiguiente, la efectividad. Lo que es ejecutado con la convicción del deber es, por tanto, de modo inmediato, algo que tiene consistencia y ser ahí.»[1065] Tal es al menos la creencia ingenua de la consciencia que actúa, que aún no ha calculado las dificultades de este reconocimiento, la inadecuación de toda acción particular al saber de la convicción que la acompaña. Ello no obstante, es esta convicción —en sí universal— la que debe traducirse en el médium humano. Dicho médium debe ser el sí mismo universal, la ipseidad de todos. La «cosa misma» *(die Sache selbst)* es precisamente el sujeto universal que contiene la unidad de los sí mismos.

Antes de mostrar cómo descubre la consciencia esta inadecuación y al mismo tiempo la forma de remediarla, el lenguaje, que como *logos* expresa el sí mismo singular como sí mismo universal, vamos a insistir una vez más en el universal concreto que acabamos de alcanzar y que es el espíritu como mediación mutua de las autoconsciencias. El deber ha perdido la altura que tenía en el kantismo y que hacía de él algo inhumano y de hecho irreal; no tenía ser ahí, presencia. «La autoconsciencia moral no tiene este momento del ser reconocido, de la pura consciencia qué está ahí; y, por consiguiente, no es en absoluto operante, actualizante.»[1066] Ahora la operación es solamente la traducción de su contenido singular al elemento objetivo, en cuyo seno este contenido es universal y es reconocido; y justamente el hecho de ser reconocido hace la acción efectiva. Es la historia humana, la comunidad de las autoconsciencias, lo que confiere a la acción su consistencia y su realidad Lo universal está ahí, es el sí mismo universal, y este sí mismo universal está presente ya en la interioridad del sí mismo bajo la forma de la convicción. Y, precisamente, esta convicción es lo que debe transparentarse en el médium común y, en consecuencia, debe seguir vinculada al contenido mismo de la acción.

Pero justamente aquí radica toda la dificultad. La consciencia va a descubrir el carácter arbitrario de su acción, la indeterminación de su convicción, «la sutil confusión de lo subjetivo y lo objetivo» denunciada por Goethe en los sentimientos del alma bella. Sólo en el lenguaje, que dice la convicción, encontrará el ser ahí singular y universal a la vez, la ipseidad de todos. En el lenguaje de la convicción, la consciencia singular que actúa se convertirá en una consciencia universal. De la misma manera que hemos visto el sí mismo operante en el aspecto de la singularidad, veremos el sí mismo, que afirma su convicción, bajo el aspecto de la universalidad.

Indeterminación de la convicción. El deber no es ya más que un momento que une unas autoconsciencias con otras, pero el contenido del deber se sigue tomando de la individualidad natural, de la *genialidad moral.* Cuando actúo sé perfectamente que no puedo examinar de forma concienzuda todas las circunstancias de mi acto. Dichas circunstancias van en realidad más allá del restringido círculo de mi saber y se amplían hasta el infinito. Yo no puedo conocerlas todas, y el *saber* choca aquí con un *no saber.* Sin embargo, tomo mi saber incompleto, porque es mi propio saber, como saber suficiente y completo. Y lo mismo vale para la determinación del deber. Sólo el puro deber es absoluto, pero yo sé que este puro deber es vacío y que no debo conformarme con la sola convicción de que *esto* es mi deber. Esta convicción es esencial, pero

[1065] *Phénoménologie,* II, p. 175 *(Fenomenología,* p. 373).
[1066] *Phénoménologie,* II, p. 175 *(Fenomenología,* p. 373).

también vacía, lo mismo que el puro deber. Ahora bien, como hay que actuar, el individuo debe tornarla una determinación y debe tomarla por sí mismo, es decir, la encuentra .en su individualidad sensible.

Ahora todo contenido, lo mismo que cualquier otro ser, puede ponerse como puro deber. La convicción sigue siendo formal. Todo se puede justificar siempre que se sepa convencerse de la conformidad de su acción con el deber, reteniendo firmemente el aspecto bajo el cual la acción puede presentarse como deber. Supongamos que aumento mi propiedad. Es un deber pensar en la preservación de mi vida y en la de mis parientes; para decirlo mejor: prever la posibilidad de ser útil a los demás. Otros descubrirán en mi acción algo fraudulento al fijarse en un aspecto distinto del caso. «Por lo mismo que los otros hablan de violencia e injusticia, corresponde al deber afirmar su propia independencia contra los demás; lo que aquellos llaman cobardía es el deber de preservar su propia vida y la posibilidad de ser útil al prójimo; y, por el contrario, lo que aquéllos llaman valentía más bien viola estos dos deberes.»[1067] La *casuística* es inevitable; lo inadmisible es ignorar que en este saber reside la conformidad con el deber. «Sin este saber, la cobardía cometería la tontería de ser inmoral.» Así la buena consciencia se hace libre de todo contenido, se halla exenta de todo deber determinado; *se decide por sí misma,* pero, como acabamos de ver, esta libertad es igualmente lo arbitrario puro.

La arbitrariedad que se nos aparece a nosotros, en tanto que filósofos, todavía no es evidente para la consciencia que actúa; ella misma debe hacer su experiencia. La indeterminación que acabamos de descubrir debe hacerse consciente para el propio sí mismo. Ahora bien, una vez realizado el acto, separado del sí mismo como el fruto del árbol, es un acto determinado no necesariamente reconocido por las otras autoconsciencias. En este acto, las demás individualidades no se encuentran a sí mismas. Indudablemente, la acción que acabo de realizar es mi acción. En su contenido determinado tengo un saber de mí mismo, expreso mi igualdad conmigo mismo o mi convicción. En este saber que tengo acerca de mí mismo todos los demás deben reconocerse, porque la convicción es universal en sí. Sin embargo, no es así, y la igualdad propuesta es en realidad una desigualdad. En efecto, una vez realizado el acto ya no es saber de sí mismo, sino «un acto determinado que no es igual al elemento de la autoconsciencia de todos y que, por tanto, no es necesariamente reconocido. Los dos lados, la buena consciencia que actúa y la consciencia universal que reconoce esta acción como deber, se hallan igualmente libres de la determinación precisa de esta operación».[1068] Por eso el reconocimiento parece aquí imposible. Lo que más bien se pone de manifiesto es la inadecuación de la acción con la universalidad de la convicción.

II. *La universalidad de la buena consciencia.* Así y todo, esta universalidad debe hacerse válida. El acto no puede ser considerado aquí, como en los momentos anteriores, de acuerdo sólo con su contenido material; este acto no puede ser privado de su significado espiritual, expresa una convicción que es, *de jure,* universal, es un saber que debe ser al mismo tiempo saber universal. ¿Cómo puede transparentarse esta universalidad y darse al acto un ser espiritual? Tal es el problema que ahora se plantea.

[1067] *Phénoménologie,* II, pp. 179-180 *(Fenomenología,* p. 376). Hegel recoge todo este análisis crítico de la *Gewissen* en el segundo momento de la *filosofía del derecho.* El primer momento era la persona (objetiva); el segundo momento es el sujeto moral (subjetivo); el tercer momento será, en el Estado en general, la voluntad subjetiva y objetiva a la vez. En ese texto de la *Filosofía del derecho* una cita envía a la *Fenomenología* (ed. Lasson, VI, pp. 109-136: *Das Gute und das Gewissen).*

[1068] *Phénoménologie,* II, p. 183 *(Fenomenología,* p. 379).

Vamos a repetir los datos del problema: «El sí mismo debe entrar en el ser ahí como sí mismo, el espíritu cierto de sí mismo debe existir como tal para los otros.»[1069] Este ser que mediatiza las autoconsciencias no puede ser efecto *(Wirkung)* de la acción, pues en ese efecto el sí mismo ya no es contenido. La que ahora debe *existir* y ser efectiva es la *autoconsciencia universal.* Así, pues, ¿cuál podrá ser el verdadero modo de expresión del sí mismo, un modo a la vez objetivo, perceptible para todos y que, a pesar de esta objetividad, conserve la subjetividad del sí mismo?

La respuesta es inmediata. El ser ahí del sí mismo, como sí mismo universal, sólo puede ser el lenguaje, el *logos.* Únicamente el lenguaje comenta la acción y afirma la convicción, afirma el sentido de dicha acción. «El lenguaje es la autoconsciencia que es para los otros, que está presente inmediatamente como tal y que, precisamente como esta autoconsciencia concreta, es autoconsciencia universal.»

Al nivel de la experiencia en que nos encontramos, la única expresión adecuada del sí mismo cierto de sí no es el acto cuyo contenido sigue siendo particular y contingente, sino el saber del acto por el sujeto que actúa y, justamente, este saber se hace objetivo en el lenguaje. Hemos visto ya la gran importancia que Hegel concede al lenguaje. Desde el primer momento de la consciencia, la certeza sensible, el lenguaje nos ha revelado su naturaleza: afirma lo universal y le confiere una presencia sensible, es la traducción auténtica del espíritu.[1070] En toda la *Fenomenología* el lenguaje acompaña cada momento importante de la vida del espíritu, encarna la originalidad de ese momento. Siguiendo con su costumbre, Hegel recoge aquí estos diferentes papeles del lenguaje para marcar la continuidad de su función. En el mundo ético, el lenguaje expresa la verdad objetiva que la autoconsciencia espiritual no hace más que actualizar, y, por ello, sólo él es la expresión de un orden social impersonal, y afirma, por tanto, «la ley o el mandamiento» que se impone a la consciencia individual. La primera forma de lenguaje no tiene aún el sí mismo, como exige este mundo, y el legislador desaparece ante la enunciación de lo que vale en sí y para sí. De este modo el lenguaje expresa el mandamiento que dirige la consciencia individual y parece emanar de un poder superior al yo. Hay otra forma de lenguaje en este primer mundo del espíritu: la queja que es una lamentación ante la terrible necesidad. Sin duda, Hegel piensa aquí en la tragedia antigua. En otro lugar, a propósito de la religión del arte, volverá r tratar sobre este lenguaje como obra de arte espiritual.

En el mundo de la cultura, como hemos visto, el lenguaje desempeña igualmente un papel esencial. Es por su mediación como el yo puede alienarse completamente y el Estado sustancial puede adquirir una personalidad; es también el lenguaje el que afirma el desgarramiento del yo extrañado de sí. La literatura de esta época sólo puede expresar este desgarramiento espiritual.[1071]

La consciencia moral —en el sentido kantiano— únicamente puede ser muda porque, en ella, el sí mismo no alcanza todavía la existencia efectiva; pero, en cambio, ahora es al lenguaje al que corresponde dar universalidad al sí mismo cierto de él mismo en su convicción interna. «El contenido del lenguaje de la buena consciencia es *el sí mismo que se sabe como esencia.* Eso es lo único que el lenguaje expresa, y esta expresión es la verdadera efectividad de la operación y la validez de la acción... En efecto, la autoconsciencia universal se halla libre de la acción determinada que solamente es. Dicha acción, como ser ahí, no tiene validez para ella, sino que lo que

[1069] *Phénoménologie,* II, p. 184 *(Fenomenología,* p. 380).
[1070] *Cf.* el comentario de esta función del lenguaje en el estudio de BRICE PARAIN. *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (Gallimard, 1942), pp, 143 y ss. En el *System der Sittlichkeit,* Hegel caracteriza el lenguaje como *instrumento* e *hijo* de la inteligencia a la vez.
[1071] Recuérdese el análisis que hace Hegel de *Le neveu de Rameau.*

cuenta es la convicción de que esta acción es el deber; y esta convicción es efectiva en el lenguaje.»[1072] Ante el presente texto, ¿cómo no pensar en toda una literatura que va desde las *Confesiones de* Rousseau a las *Confesiones de un alma bella,* pasando por las *Cartas del joven Werther?* Lo importante no es lo que el sí mismo ha realizado', puesto que esta acción determinada no es necesariamente reconocida, sino la seguridad que da el haber actuado de acuerdo con la propia convicción. Es esta seguridad interna del sí mismo en él lo que en las *Confesiones* o en las *Cartas,* en toda esta literatura del yo, se transparenta fuera y se hace efectiva. «Es esta forma la que hay que poner como efectiva, el sí mismo que, como tal, es efectivo en el lenguaje, que se proclama como lo verdadero y precisamente en el lenguaje reconoce todos los sí mismos y es reconocido por éstos.»[1073] Mientras que en el lenguaje del siglo XVII el yo se extraña de sí mismo y se aliena, en este nuevo lenguaje el *sí mismo se enuncia* en su *certera interior* como la *verdad universal* que es.

El alma bella. Sin embargo, poco a poco hemos ido dejando a un lado el contenido particular de la acción para considerar sólo lo que aquí es efectivo, el yo, a la vez como yo singular y como yo universal, en el ser ahí del lenguaje. De este modo, la consciencia que actúa se ha considerado en su aspecto universal, por lo que se convierte primero en un alma bella contemplativa. En nuestra dialéctica hemos partido de la *Gewissen,* como consciencia que actúa, y ahora llegamos a la dialéctica del alma bella, dialéctica que nos hará ver en el movimiento del alma bella más bien una *contemplación de sí misma* que una acción *determinada.* No deja de tener utilidad seguir los distintos significados que Hegel da al alma bella y que toma de la literatura y de la filosofía de su época. De esta manera veremos mejor el tránsito de la acción a la contemplación que lleva a hacer del alma bella, en la *Fenomenología,* la autoconsciencia absoluta —Hegel dice el *puro concepto*—, autoconsciencia que se abisma en la nada de su subjetividad y se manifiesta incapaz de realizar ninguna acción positiva porque se niega a alienarse, a dar al concepto un contenido determinado y externo. El alma bella —*die schöne Seele*— empieza siendo, como su nombre indica, el alma feliz que ha encontrado el medio de reconciliar, gracias a la bondad de sus sentimientos, la concepción rígida del deber con la inclinación espontánea de la naturaleza. Tal es, por ejemplo, la concepción que de ella tenia Schiller: «Es una alma en que los más difíciles deberes y los sacrificios más heroicos que obtiene del instinto dan la impresión de ser el electo espontáneo de ese mismo instinto. En ella, la moralidad se ha hecho naturaleza.»[1074] Schiller intenta reconciliar por medio de la educación estética los dos términos que Kant oponía de modo tan radical —la libertad y la naturaleza. Se esforzaba aquél en reconstituir la unidad de la naturaleza humana rota así y dividida en una alma en la cual la virtud poseería la gracia de los movimientos naturales y la naturaleza el sentido espiritual de la vida moral. El moralismo kantiano, la idea abstracta de lo universal y de la ley, quedarían superados de este modo en una concepción más *estética* del hombre. Es cosa sabida que la reconciliación de la naturaleza y del deber fue uno de los temas de los *Trabajos de juventud* de Hegel, quien no aceptó nunca el dualismo kantiano. Por nuestra parte, acabamos de ver en la *Gewissen* un espíritu inmediatamente cierto de sí mismo que reconcilia en él la naturaleza y la moralidad.

[1072] *Phénoménologie,* II, p. 185 *(Fenomenología,* pp. 380-381).

[1073] *Phénoménologie,* II, p. 196 *(Fenomenología,* pp. 381-382). Por consiguiente, el lenguaje sigue el progreso del espíritu que toma consciencia de sí mismo; va del orden objetivo (espíritu *verdadero)* al sí mismo *cierto* de él mismo (espíritu subjetivo). En este sentido tenemos el lenguaje del mundo antiguo, el lenguaje de la alienación del yo, el lenguaje del desgarramiento, el lenguaje (romántico) que afirma el *yo* como verdad.

[1074] *Cf.* SCHILLER, *Von Anmut und Würde,* 1793.

Ello no obstante, el alma bella no es sólo la individualidad moral concreta, sino que tiende a hacerse más contemplativa que activa. Tal vez esta evolución estaba prefigurada en su cualificación estética; desde luego, es «la genialidad moral que tiene la vitalidad en su concepto», y Hegel se refiere aquí, como en el opúsculo de Jena, a jacobi; pero los personajes de Jacobi, los Alwill y los Woldemar, no sólo son activos, sino que constantemente retornan a ellos mismos. En la acción que implica la genialidad moral, la invención desaparece en beneficio de una contemplación casi estética de sí mismo. La principal preocupación de las almas bellas es darse cuenta de su pureza interior y poder enunciarla. Nunca llegan a abandonar por completo la preocupación por sí mismas como exigiría la verdadera acción. Hegel insiste también sobre este punto en el opúsculo que acabamos de citar. En la *Fenomenología* el tránsito de esta genialidad moral a la autocontemplación se indica claramente: «Su acción es la contemplación de su propia divinidad.»[1075]

Esta contemplación tiene un carácter tanto religioso como estético. Lo que el alma bella encuentra en ella misma corno voz interior es una voz divina; su autocomplacencia es al mismo tiempo un goce de lo divino en ella misma. En este sentido y según Hegel, Schleiermacher elevó la subjetividad de Jacobi a un nivel más alto. La idea una comunidad de almas bellas —el reino de Dios aquí en la tierra— de la que Hegel habla sigue normalmente la línea de evolución del moralismo al esteticismo y la religión, una religiosidad que conserva algo de lo estético, como en los *Reden über die Religión.*[1076] Para darse una consciencia objetiva *(Bewusstsein)* de sí misma el alma bella necesita participar en una comunidad que afirme su sí mismo universal como el sí mismo de cada uno. En estas comunidades cada cual obra siguiendo la inspiración de su corazón, pero cada uno reconoce a los otros «en razón de un discurso en el cual el sí mismo es expresado y reconocido como esencia». Lo que cuenta no es tanto la acción que, en cuanto tal, no tiene nada de universal, como la seguridad que cada cual da a los otros sobre la pureza de su corazón y la delicadeza de sus intenciones. Este saber de sí mismo como de lo divino es *religión,* y este saber como objeto de intuición es «el verbo de la comunidad que afirma su propio espíritu».

Esto lleva a pensar igualmente en las *Confesiones de un alma bella* del relato de Goethe. Antes de escribir el libro sobre W. Meister, Goethe comunicaba a Schiller: «La semana última tuve de pronto una inspiración singular que, por suerte, me dura todavía. Me vi invadido por el deseo de estructurar el libro religioso de mi relato y, como el tema se basa en los más nobles engaños y en la más sutil confusión entre lo subjetivo y lo objetivo, me ha sido precisa una aplicación más intensa y mayor recogimiento.»[1077] El alma bella de Goethe es más contemplativa que activa; se opone a la activa cristiana que el mismo autor pintó en el personaje de Natalia. «Ser activo es el destino del hombre, y todos los intervalos entre acción y acción deben estar ocupados por el conocimiento de cosas externas que faciliten la continuidad de la" actividad.» Goethe dice también en esta obra: «Venero al hombre que sabe lo que quiere, que progresa constantemente y conoce los medios para realizar su fin, sabe comprenderlos y los utiliza.» No hay que extrañarse, pues, del juicio de Novalis —probablemente repetido por Hegel en los últimos rasgos de su figura del alma bella— sobre el relato de Goethe. Tras haberlo admirado profundamente, como toda la generación romántica, criticó el

---

[1075] *Phénoménologie,* II. p. 187 *(Fenomenología,* p. 382). En los *Trabajos de juventud* Hegel pasa del *alma activa* al *alma contemplativa* a través del *Cristianismo.* o través del «mi reino no es de este mundo», de Cristo. Sobre Cristo como «alma bella», *cf.* NOHL. *op. cit.,* pp. 284 y ss.

[1076] Hegel prolonga a Jacobi con Schleiermacher en *Glauben und Wissen (cf.,* también la trad. francesa de los *Reden,* Aubier, 1944).

[1077] *Carta 56,* ed. Herr, *op. cit.,* p. 74.

sentido prosaico que se ocultaba detrás de su fachada poética. Goethe rechazó el idealismo subjetivo que desprecia la naturaleza objetiva y la acción concreta en el mundo. El alma bella tiene que consumirse en sí misma y «desaparecer en esta pureza transparente como un vapor informe que se disuelve en el aire».[1078]

Hegel reprodujo toda esta evolución del alma bella en la *Fenomenología,* insistió principalmente en el carácter contemplativo del alma bella, que es la subjetividad elevada a universalidad, «pero incapaz de salir de sí misma y, actuando de verdad, «transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta». El retrato del alma bella —la de Cristo en los *Trabajos de juventud*— no tenía este matiz peyorativo que tiene en la *Fenomenología.* El alma bella de los *Trabajos de juventud* se negaba a afrontar el destino para no perder su pureza, se negaba a defender su independencia en el mundo como el alma activa y comprometida en la lucha, pero no tenía la cobardía del alma pasiva, incapaz de defender su derecho. Para evitar este dilema no ubicaba su derecho entre las cosas del mundo, rechazaba el poder y la riqueza, buscaba, ante todo, el reino de Dios en la intimidad del corazón.[1079] Sin embargo, «esta huida ante el destino conocía el más terrible de los destinos». La separación del mundo era su destino y la mayor inocencia no era incompatible con el mayor de los pecados.

En la *Fenomenología* el retrato del alma bella cobra un significado muy distinto, aunque conserva los rasgos que acabamos de esbozar. El alma bella sigue siendo «la huida ante el destino, el negarse a actuar en el mundo, negación que conduce a la pérdida de sí mismo».

En contraste con la *Gewissen* actuante, el alma bella encarna, por tanto, la subjetividad que se contempla a sí misma y conserve en esta alta subjetividad la universalidad del espíritu que manifestaba ya el lenguaje de la convicción. No se hace intuición de lo divino, que supone aún la distinción entre la esencia —lo divino— y el sí mismo, sino *«la autointuición de lo divino, la autoconsciencia absoluta».[1080]* Sólo que esta autoconsciencia ha perdido su consciencia; el objeto que se aparece ante ella no es ya distinto de ella misma. En la posesión de la intuición absoluta del yo=yo, que Fichte negaba al hombre y que Novalis le concedía, la autoconsciencia pierde toda verdad en la certeza subjetiva. «En tanto que consciencia, se halla dividida por la oposición del sí mismo y del objeto que, para ella, es la esencia; pero este objeto es precisamente lo transparente de modo perfecto, es su sí mismo, y su consciencia no es más que el saber de sí misma. Toda vida y toda esencialidad espiritual han regresado al sí mismo.»[1081] La autoconsciencia de la vida absoluta ya no tiene objeto; se abisma en la noche en cuyo seno la sustancia se ha transformado íntegramente en sujeto. En este sentido Novalis persistía «en la obcecada impotencia... para darse la sustancialidad, para transformar su pensamiento en ser».[1082] Prefería la noche anterior a la claridad riel día, y decía de él mismo: «Una inefable soledad me invade desde la muerte de Sofía; con su muerte el mundo entero ha muerto para mí; yo ya no soy de aquí.» Pero, en esta autoconsciencia que se niega a cualquier alienación, el sí mismo que es objeto no puede ser en sí y para sí mismo; no es más que el eco moribundo de este sí mismo para el cual el inundo es sólo su discurso que vuelve a él sin haber recibido la marca de una objetividad auténtica. «La consciencia ya no está ahí porque el elemento objetivo no llega a ser un negativo del sí mismo efectivo, de la misma manera que el sí mismo efectivo tampoco

---

[1078] *Phénoménologie,* II. p. 189 *(Fenomenología,* p. 384).

[1079] El dilema era el siguiente: o afirmar la realidad de su derecho y, por tanto, el derecho de la realidad, *o* renunciar a la realidad y, por tacto, afirmar la irrealidad de su derecho. En ambos casos se llega a una contradicción trágica (NOHL, *op. cit.,* p. 285).

[1080] *Phénoménologie,* II, p. 188 *(Fenomenología,* p. 383).

[1081] *Pkénoménologie,* II, p. 188 *(Fenomenología,* p. 383).

[1082] *Phénoménolngie,* II, p. 189 *(Fenomenología,* p. 384).

llega a la efectividad. Le falta la fuerza para alienarse, la fuerza para hacerse una cosa y aguantar el ser».

En la conclusión de la *Fenomenología,* a propósito del saber absoluto, Hegel volverá a tratar sobre la nación de alma bella. El espíritu cierto de sí mismo solamente alcanza la verdad absoluta por medio de «la unidad con su alienación». La última palabra de la filosofía no es la subjetividad del alma bella abarcando toda la sustancialidad del espíritu y reduciéndola a sí misma, sino el conjunto de la subjetividad universal y la parcialidad de la acción concreta. El alma bella y la *Gewissen,* en tanto que consciencia que actúa, deben reconciliarse. Y, justamente, esta reconciliación de los dos momentos del *espíritu* en la cual, tal como acabamos de ver, cada uno de ellos resulta insuficiente por sí mismo, es lo que nos conduce, al fin, al *espíritu absoluto.* El alma bella representa la universalidad del espíritu cierto de sí mismo, pero determinado, porque se opone a la parcialidad de la acción; la *Gewissen* de que hablábamos al principio representa en cambio al espíritu que actúa, pero determinado, porque su acción es necesariamente finita y limitada. Estas dos formas del yo cierto de él mismo deben reconocer, cada una por su cuenta, su limitación; la consciencia que actúa debe descubrir en ella el necesario pecado que implica su finitud; y la autoconsciencia universal debe percibir esta misma finitud en su separación de lo finito. La reconciliación del espíritu finito con el espíritu infinito —falsamente infinito, empero, porque está separado de lo finito— es la suprema dialéctica del espíritu, la que expresa la reconciliación en el seno del más profundo desgarramiento. Tal es la dialéctica del *perdón de los pecados,* en la cual el espíritu se hace para sí mismo espíritu absoluto y sólo en este devenir es espíritu absoluto.

III. *El mal y su perdón,* a) *Los términos de la oposición.* La oposición de la naturaleza y del universal abstracto como puro deber más allá del sí mismo no ha podido mantenerse. El espíritu se ha convertido en espíritu moral concreto *(Gewissen),* pero, a partir de este espíritu concreto que reconcilia en su inmediato sentimiento de sí mismo lo que oponía la «concepción moral del mundo», se origina una nueva oposición que parece reproducir la que pensábamos haber dejado ya atrás. Por lo demás, eso es lo que permitía presagiar la conclusión del capítulo sobre la «concepción moral del mundo».[1083] El espíritu como universal «para el cual la esencia es la universalidad, el deber, mientras que la singularidad, que es para sí en contraste con lo universal, vale solamente como momento suprimido» se enfrenta al «espíritu corno individualidad singular para la cual la certeza de sí misma, es la esencia relativamente al en sí o lo universal que vale solamente como momento».[1084] No habríamos hecho, por tanto, ningún progreso. Sin embargo, la oposición ha tomado ahora una forma concreta; más exactamente, son dos *figuras* de la consciencia que se nos van a presentar conteniendo cada una de ellas esos dos momentos —lo universal y lo singular—, pero con dos valores distintos. Además, es a partir de la *Gewissen,* de la certeza de sí interior, como se han desarrollado estas dos figuras; su origen común está en esta certeza que es tanto universal como singular, saber inmediato y puro saber. Una de ellas es el *espíritu que actúa* poniendo en el ser su efectividad como acción e inmediatamente convencido de la legitimidad de la misma; la otra es el *alma bella* que poco a poco abandona el contenido determinado de la acción, se niega a. dejar que su vida se quiebre y, en su pura subjetividad, enuncia la universalidad del yo. La consciencia que actúa y el alma bella encarnan en figuras concretas lo que la concepción moral del mundo encerraba en una sola consciencia bajo la forma de una antinomia de términos abstractos. En el nivel que hemos alcanzado resulta imposible hablar de una pura naturaleza del hombre,

[1083] *Phénoménologie,* II, p. 168 *(Fenomenología,* pp. 367-368).
[1084] *Phénoménologie,* II. p. 191 *(Fenomenología,* p. 385).

independiente en sus leyes, y que se oponga a una pura universalidad no menos independiente. Lo que se escinde es el espíritu como totalidad, y esta escisión, lo mismo que la reconciliación que exige, se hace gracias al lenguaje presente en el ser ahí. En cierto sentido el espíritu está *dado* como *espíritu universal* y como *espíritu particular*. El movimiento del uno contra el otro, lo mismo que el movimiento del uno hacia el otro, debe tener una presencia y dar lugar a una dialéctica tan representativa y tan concreta como la del amo y el esclavo, como la de la consciencia noble y la consciencia vil. Por consiguiente, a pesar de las apariencias, el progreso es considerable si se compara con la consciencia moral de Kant. La descripción de la consciencia que actúa y del alma bella, el descubrimiento del ser ahí del espíritu en el lenguaje, nos permiten oponer el espíritu infinito y el espíritu finito en la existencia misma, suscitando esta oposición a través de su profundización la viva reconciliación entre aquéllos.[1085]

b) *El espíritu finito, la consciencia del pecado.* Somos perfectamente conscientes de las ambigüedades de la dialéctica que vamos a recoger de acuerdo con el texto de la *Fenomenología*, por lo cual nos reservamos el derecho a volver sobre la pluralidad de sus posibles significados. Esta ambigüedad —que permite hacer distintas interpretaciones— forma parte de la riqueza del presente texto filosófico, pero no por ello es menos incómoda para el historiador. Las ambigüedades citadas están contenidas precisamente en el carácter a la vez *representativo* (simbólico, si se quiere) y *concreto* de esta dialéctica.

Partiremos con Hegel de la consciencia pecadora para considerar luego la otra consciencia que, en esta oposición, se convierte en consciencia juzgante. Pero la consciencia pecadora no es sino la que hemos denominado «buena consciencia» y que, por una especie de subversión interna, debe pasar a ser «mala consciencia». Esto lleva a pensar en las palabras de un filósofo contemporáneo: «La buena consciencia es siempre una negativa a escuchar a la consciencia *[Gewissen]*.»[1086] ¿Cómo es posible que una consciencia que sabe inmediatamente lo que hay que hacer aquí o allí, que está existencialmente vinculada a una situación concreta, sea una consciencia pecadora? Existe un postulado metafísico que se encuentra en muchos filósofos y teólogos y que podría enunciarse así: «La finitud es necesariamente pecado.» El espíritu es pecador por el hecho de ser finito. Esta infinitud implica una limitación, una elección existencial que se confunde con la determinación de nosotros mismos. «Existir es cometer el pecado de limitación y tener el sentimiento de la impotencia.»[1087] Precisamente en este sentido Hegel puede decir que «sólo la piedra es inocente», porque el espíritu que actúa debe hundirse necesariamente en el mundo, debe ser algo particular y, además,, se siente llamado a superar esta particularidad inevitable. La citada ecuación, uno de cuyos miembros es la limitación —*y* el otro el pecado— plantea muchos problemas. Según el sentido en que se la lea, se interpretará de una manera religiosa o puramente filosófica la situación misma del hombre. No tenemos que intervenir en este debate. Sin embargo, resulta imposible no descubrir en el hombre la consciencia de un pecado vinculado a su

[1085] Ya hemos insistido a propósito de la consciencia desgraciada o de la consciencia noble sobre el carácter de la fenomenología hegeliana. Se trata de arribar a una figuración plástica *(Gestalt)* de los momentos de la consciencia. Lo universal y lo singular, el espíritu infinito y el espíritu finito, van a ser aquí dos figuras concretas de la consciencia. Además, cada figura contiene la otra y así es como la oposición, que se conviene en contradicción, y la reconciliación que se convierte en identidad, son posibles.

[1086] HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 292. Aunque citamos esa expresión de Heidegger, el espíritu de su texto es completamente distinto del texto de Hegel. En Hegel, hay la negatividad. la culpabilidad, la necesidad de tomar en serio lo negativo, la *escisión,* pero, a pesar de todo eso, hay la *reconciliación.*

[1087] JASPERS, *Philosophie, op. cit.,* II, p. 204. Es notable que Hegel utilice para el ser del hombre el término *Geworfenheit (Phénoménologie,* II, p. 276).

misma existencia, aunque la cuestión de su origen se desconozca. Existe una cierta estrechez de la existencia que constituye su profundidad, pero que va acompañada por la consciencia del pecado vinculado, precisamente, a esta estrechez al mismo tiempo que a una libertad originaria, es decir, fundamental, una libertad que no podemos situar exactamente ni rechazar. En el hegelianismo, el espíritu que actúa se determina por sí mismo, pero al tiempo exige que lo que es verdad propia sea reconocido como verdad absoluta. La exigencia del reconocimiento de mi convicción por los otros presupone, como hemos visto, el momento de la universalidad que, por consiguiente, está presente en esta consciencia. Así es como acaba apareciendo para la consciencia el contraste entre la universalidad que enuncia en sus palabras y el contenido particular de su acción. Y así es también como, *por sí misma,* se hace consciente del mal que hay en ella, se convierte en consciencia pecadora. «Cuando llena el deber vacío con un contenido *determinado* que saca de sí misma, adquiere la consciencia positiva de que es ella misma la que, como este sí mismo particular, se procura el contenido..., se hace consciente de la oposición de lo que ella *es para sí* y *de lo que ella es para otros,* de la oposición entre la universalidad o el deber y su ser reflejado fuera del deber.»[1088]

Así, pues, la consciencia del mal se halla ligada a la oposición de la infinitud en la acción, al elemento de reconocimiento mutuo de las autoconsciencias, que es una exigencia inmamente. Yo reconozco lo universal diciendo a los otros mi convicción, y espero el *Juicio,* pero sé además que el contenido singular de mi fin no se adecua a la universalidad que enuncio. Cuando esta oposición se hace plenamente consciente se la llama hipocresía, y esta hipocresía es justamente lo que se trata de desenmascarar. La consciencia universal denuncia a la hipocresía en la consciencia pecadora: «El movimiento de esta oposición es, en primer lugar, la implantación formal de la igualdad entre lo que el mal es en el interior de sí mismo y lo que dice expresamente. Es necesario que se haga evidente que es malo y que su ser ahí pase a ser igual a su esencia; la hipocresía debe ser desenmascarada.»[1089] Dicha igualdad no se establece ni por el reconocimiento verbal de lo universal —puesto que, como se dice, la hipocresía es un homenaje que el vicio rinde a la virtud— ni por la insistencia de la consciencia sobre su propia ley interior. Si esta ley es solamente suya, eso significa que no es lo universalmente reconocido. Pues bien, el deber ha cobrado ahora la forma de la consciencia universal, y la consciencia singular pretende superar su soledad existencial abriéndose, por lo menos en su lenguaje, al reconocimiento universal.

c) *La consciencia universal.* Así, pues, no va a ser por el lado de la consciencia que actúa por donde encontraremos el medio de establecer la igualdad que buscamos. Pero, de la misma manera que la consciencia del amo se revela como una consciencia de esclavo que se ignora o que la consciencia noble acaba apareciendo como una consciencia vil, también ahora es la consciencia universal con la forma de consciencia que juzga la que se nos va a descubrir como idéntica a la consciencia pecadora que aquélla pretendía juzgar. En consecuencia, vamos a considerar esta consciencia tomándola en la forma concreta del *juicio moral.* En primer Jugar esta consciencia no puede manifestar su universalidad por su solo juicio. Cuando estigmatiza la hipocresía corno algo malvado, se apoya para su juicio sobre su propia ley, de la misma manera que la mala consciencia se apoyaba en el suyo; su celo hace ya lo contrario de lo que piensa hacer, «muestra lo que él llama verdadero deber y que debe ser

[1088] *Phénoménologie,* II. p. 190 *(Fenomenología,* p. 385).

[1089] *Phénoménologie,* II, p. 191 *(Fenomenología,* p. 385). Debe notarse la resonancia de actualidad que tienen estos análisis de Hegel: la oposición del *ser para sí* al *ser para* otro, la exigencia interna de mi *reconocimiento* por los otros y la necesidad de ser *juzgado.*

universalmente reconocido como algo no reconocido».[1090] Pero aún hay que ir más lejos. Esta misma consciencia se nos va a revelar como malvada y particular, y, justamente, al darse cuenta de la hipocresía que hay en ella, la consciencia que actúa acabará confesando, se abrirá completamente al, otro por una confesión que espera otra confesión. En efecto, al oponerse al mal, juzga en vez de actuar *y* toma ese juicio inefectivo por una verdadera acción. «Se ha conservado en su pureza porque no actúa; es la hipocresía que quiere que se tome por actuación efectiva el hecho de juzgar y, en vez de mostrar la rectitud por medio de la acción, la muestra solamente con la proclamación de sus excelentes disposiciones.»[1091] De esta manera, se sitúa *al lado de* la consciencia a la que juzga, está constituida como ella.

Sin embargo, la consciencia que juzga o que contempla en lugar de actuar, contempla solamente el mal y en este último punto sigue mostrándose inadecuada a la universalidad que pretende representar. Si no actúa es para conservar, como alma bella, su pureza y no limitar en ella la vida infinita; pero, al darse cuenta del mal que existe en la primera consciencia, rompe precisamente la totalidad concreta de la acción, separa lo que la vida del espíritu junta. Cualquier acción real debe ser enfocada como un todo concreto —Hegel piensa aquí principalmente en los hombres de acción y en las mezquinas explicaciones que la consciencia de la multitud ha dado frecuentemente de los actos de aquéllos:—; lo cual quiere decir que es particular porque se liga a la individualidad determinada, pero que es también universal, en el sentido de universal concreto, por su alcance y por su significado general. La acción humana es siempre pasión al mismo tiempo que acción. «Nada importante se hace sin pasión»; la acción es expresión limitada de la individualidad y justamente en este límite es pasión, pero también es expresión del espíritu que obra *por* esta individualidad, y entonces justamente es acción universal.[1092] La consciencia que juzga rompe el todo concreto y vivo; «aclara la acción únicamente bajo la luz de la particularidad y de la pequeñez».[1093] Denuncia en el acto de un gran hombre los móviles impuros que no son más que un momento de la acción; no ve que los grandes hombres «han hecho lo que han querido y han querido lo que han querido lo que han hecho» y trata de explicarlo todo por el amor a la gloria o la búsqueda de una felicidad terrestre o supraterrestre. «Nadie es un héroe para su ayuda de cámara.» Hegel reproduce aquí esa frase de Napoleón con un comentario en el cual Goethe se inspirará algunos años más tarde: «No porque éste no sea un héroe, sino porque el otro es un ayuda de cámara.»[1094] Igualmente, para el juicio no hay ninguna acción en la cual no pueda oponer el lado de la singularidad de la individualidad el lado universal de la acción y desempeñar el papel de ayuda de cámara de la moralidad para con aquel que actúa. Y es que el espíritu infinito sólo existe a través del espíritu finito, e, inversamente, el espíritu finito sólo es por la perpetua superación de sí mismo.[1095]

Al verse a sí misma en la consciencia que la juzga como en un espejo, la consciencia comprometida en la acción confiesa el mal que hay en ella y se abre a la

---

[1090] *Phénoménologie,* II, p. 193 *(Fenomenología,* p. 386).

[1091] *Phénoménologie,* II. p. 193 *(Fenomenología,* p. 387). Hegel piensa aquí como consciencia universal el juicio de la masa sobre el hombre grande *(cf.* la alusión a Napoleón en la continuación del texto).

[1092] Hemos señalado ya que, para Hegel, desde los trabajos de juventud y más explícitamente todavía en las *Obras políticas* de Jena, el espíritu universal no existe sin la vitalidad individual». La *idea* aparece siempre con esta *figura* individual.

[1093] *Phénoménologie,* II, p. 194 *(Fenomenología,* p. 388),

[1094] *Phénoménologie,* II, p. 195 (*Fenomenología,* p. 388).

[1095] *Cf.* el texto del *Naturrecht* que anuncia lo absoluto como *trágico:* «lo universal realizándose y entregándose a la pasión y a la muerte, lo singular, en cambio, elevándose en esta *aufhebung* a la altura de la universalidad» (ed. Lasson, VII, p. 384).

reconciliación. Su confesión es un reconocimiento de la continuidad de su yo con el otro yo y espera a cambio la misma confesión que dará expresión a su identidad. Pero las cosas no ocurren así: la consciencia juzgante persiste en su juicio; se convierte en el «corazón de hierro» que se afirma como el mal por medio de esta *absoluta voluntad de aislamiento,* por la ruptura de la continuidad con las otras. De este modo, la consciencia de lo universal, alma bella que no actúa, consciencia que juzga en vez de obrar, corazón de hierro que se encierra en su orgulloso mutismo, se convierte en lo contrario de sí misma. En lugar de la continuidad de lo universal, se hace en su interior la discontinuidad del puro singular, justamente porque se ha negado a abrirse al mundo, porque se ha negado a consentir en el ser. Si sigue persistiendo en su altanera actitud, se abisma como el alma bella en un ser puro, pero sin espíritu. Ello no obstante, como ahora se ha establecido la igualdad, «quebrar el corazón de hierro y elevarlo a la universalidad es el mismo movimiento ya expresado en la consciencia que hace su propio corazón». El «Sí» del perdón que surge es la palabra de la reconciliación, el reconocimiento del yo en el otro yo —una remisión de los pecados que hace *aparecer* en este intercambio recíproco al *espíritu absoluto.* El espíritu absoluto no es ni el espíritu infinito abstracto que se opone a) espíritu finito, ni el espíritu finito que persiste en su finitud y sigue estando más acá de su Otro, sino que es la unidad y la oposición de esos dos yos. De esta manera la igualdad yo = yo cobra todo su significado concreto, es decir, si se *insiste tanto sobre la dualidad como sobre la unidad.* «El sí de la reconciliación en el cual los dos yos renuncian a su ser ahí contrapuesto es el ser ahí del yo extendido hasta la dualidad, yo que en esto permanece igual a sí mismo y que, en su completa alienación y en su perfecto contrario tiene la certeza de sí mismo —es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber.»[1096]

d) *Significado de esta dialéctica.* Hemos señalado ya la riqueza y la ambigüedad de la dialéctica hegeliana del perdón de los pecados. Ahora es el momento de volver sobre el tema. ¿Qué sentido hay que dar a este dogma cristiano del que Hegel hace, con la Trinidad y la Encarnación, una de las bases de su pensamiento filosófico? Hegel no es un místico; en el pensamiento cristiano y en los textos sagrados no busca tanto una experiencia religiosa como un símbolo filosófico. Ya en los trabajos de juventud, que hoy llamaríamos existenciales, donde la interpretación filosófica es menos visible, lo que Hegel pide a los textos religiosos es un conocimiento más directo de la naturaleza humana; y, efectivamente, esos textos le ofrecen una dialéctica viva a partir de la cual se modelará su propia dialéctica filosófica.

Cuando hablamos de ambigüedad al referirnos a la tesis del perdón de los pecados no queremos decir que su significado filosófico general sea oscuro, sino que junto a este significado filosófico subsiste un halo de significaciones concretas que, debido a su riqueza, constituye la alegría del comentarista y, por la posibilidad de interpretaciones distintas, causa su desesperación. En efecto, si se tratara solamente de desvelar el alcance filosófico de la oposición y de la reconciliación del espíritu infinito y del espíritu finito la tarea sería fácil, pero la presentación concreta que Hegel hace de ellos y que varía de una obra a otra no puede ser considerada como un revestimiento inútil. Justamente a esa presentación es a lo que, tal vez, somos más sensibles hoy en día. La dialéctica hegeliana, como la poesía, no es independiente de su forma.

La dialéctica del perdón de los pecados se presenta por vez primera en el fragmento de Francfort intitulado *El espíritu del cristianismo y su destino,* el mismo que contiene el retrato del alma bella al que hemos aludido anteriormente.[1097] Cuando uno se sitúa en la perspectiva de la justicia, oponiendo lo universal de la ley a la acción

[1096] *Phénoménologie,* II, p. 200 *(Fenomenología,* p. 392).
[1097] NOHL, *op. cit,* pp. 243 a 301 y particularmente pp. 276 *y* ss.: *Gesetz und Strafe.*

criminal, no parece que haya posibilidad de reconciliación alguna. Lo que se hace, hecho está: el criminal será siempre un criminal. «Ante la ley el criminal no es nada más que un criminal, pero, así como aquélla es sólo un fragmento de la naturaleza humana, lo mismo ocurre con éste. Si la ley fuese un todo, un absoluto, entonces el criminal no sería más que un criminal.» Pero «el pecador es un hombre, no un pecado existente». Es él mismo quien, por medio de su acto, ha suscitado ese destino hostil que le hace sufrir y, afrontando su destino, se eleva por encima de sí mismo.[1098] La vida infinita se ha dividido en la acción y aspira a una reconciliación, porque *esta vida existe también en el criminal.* El descubrimiento de la vida como amor es justamente lo que constituye el carácter sublime de Cristo. «Donde fuera que Cristo encontraba la fe se expresaba valientemente en estos términos: "Tus pecados le serán perdonados"; porque la fe significaba para él conocimiento del espíritu por el espíritu, elevación por encima de la ley y del destino.» Ante el pecador creyente. Cristo tenía confianza en el espíritu que aún no era, pero hacia el cual se encaminaba. «Jesús reconocía a los que tienen en ellos la armonía, el amor, y superan, por tanto, su destino; no necesita un conocimiento fragmentado de la naturaleza humana, sino que descubre la inmanencia de la vida infinita en el seno de la vida finita. «En cambio, los judíos no podían entender el perdón de los pecados, porque para ellos había una Separación absoluta..., habían alienado toda armonía, todo amor, situándolos en un ser extraño.»[1099] La idea que se deriva de este texto es la de una reconciliación viva que sustituye a una oposición muerta. El hecho sigue subsistiendo, pero como algo pasado, un pasado que espera su significado del futuro, una herida que puede curarse. Y eso es también lo que dice Hegel con un tono un poco diferente en el texto de la *Fenomenología* que ahora comentamos: «Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices. El hecho no es imperecedero, sino que el espíritu lo reabsorbe en sí mismo; y el lado de la singularidad, que, ya sea como intención, ya sea como su negatividad y su límite en el elemento del ser ahí, está presente en el hecho, es lo que desaparece inmediatamente.»[1100] Como todos los románticos, lo que quiere pensar Hegel es la inmanencia de lo infinito en lo finito. Pero eso le lleva a una filosofía trágica de la historia; el espíritu infinito no debe ser pensado más allá del espíritu finito, *del* hombre actuante y pecador, sino que también está ávido de participar en el drama humano. Su infinitud verdadera, su infinitud concreta, no existe sin esta caída. Dios no puede ignorar la finitud y el sufrimiento humanos. Y, a la inversa, el espíritu finito no es un más acá, sino que se supera a sí mismo, atraído constantemente hacia su trascendencia. Pues bien, ese superarse constituye precisamente la curación posible de su finitud. Así es como se plantea en el hegelianismo el problema de la unidad de Dios y el hombre, su reconciliación, que no tiene lugar sin la oposición —lo que Hegel llama alienación.[1101]

Con todo, en el presente texto de la *Fenomenología*, la dialéctica del perdón de los pecados ofrece también ciertas características particulares; contrapone el juicio al hombre que actúa y trata una vez más la cuestión de la comunicación de las autoconsciencias. El hombre que actúa no puede aislarse de los otros, de la consciencia universal; experimenta la necesidad de ser reconocido, que, como hemos visto, era la

---

[1098] NOHL, *op. cit.*, pp. 278 y ss.

[1099] NOHL, *op. cit.*, p. 289. En este texto Hegel sustituye el *universal abstracto* de la ley por el *destino, y* piensa la idea de una reconciliación por medio del *amor:* «Este sentimiento de la vida que se encuentra a sí misma es el amor, y justamente en este amor es donde se produce la reconciliación con el destino» (p. 283).

[1100] *Phénoménologie,* II, p. 197 *(Fenomenología,* p. 390).

[1101] *Cf.* el *viernes santo especulativo* en *Glauben und Wissen.* ed. Lasson, I. p. 346. Asimismo, la lógica hegeliana será la reconciliación del entendimiento intuitivo (divino) y del entendimiento discursivo (humano).

necesidad humana fundamental. La autoconsciencia sólo existe a partir de la *mediación del reconocimiento.* El reconocimiento del sí mismo constituye el ser espiritual concreto. Ahora bien, el juicio moral se nos ha manifestado tan malo como podía serlo la consciencia pecadora. Comentando el texto evangélico —«No juzguéis y no seréis juzgados»—, Hegel descubre en este juicio, que, en ocasiones, podría ser el de la multitud envidiosa ante un gran hombre, la hipocresía y la bajeza que se ocultan bajo el velo de la virtud. Quien juzga la acción de los otros habla en vez de actuar, e interpreta siempre esta acción como el mal en vez de descubrir ella la posible universalidad. Se convierte en el «corazón de hierro» que, por su parte, se aísla de la comunidad espiritual. El mal aparece como este mismo aislamiento, como esta ruptura. A la confesión del otro «opone la belleza de su propia alma..., la actitud obstinada del carácter siempre igual a sí mismo y el mutismo de quien se encierra en sí mismo y se niega a rebajarse ante el otro».[1102]

En esta dialéctica se entrecruzan tantos posibles temas que el comentarista puede elegir entre acentuar uno u otro y mostrar el modo como se han ido desarrollando posteriormente. Por ejemplo, la crítica del juicio moral, los móviles que pueden inspirarla y cuya impureza se hace evidente al análisis se encuentran en la obra de Nietzsche; finalmente, la filosofía contemporánea ha insistido en el problema de la relación de las autoconsciencias, las dificultades de la comunicación y del reconocimiento que Hegel pone en primer plano.

En cuanto al sentido filosófico general de toda esta dialéctica, hemos dicho ya que no presentaba las mismas ambigüedades y hemos indicado su esquema. La concepción moral del mundo de Kant o de Fichte situaba el orden moral, el bien, más allá de nuestro universo: el espíritu no se realiza aquí, en la tierra, pero tal vez el espíritu no está tanto en nuestras actuaciones efectivas como en la intención que nos inspira. Tal era, en definitiva, la solución de un Lessing, para quien la búsqueda de la verdad constituía el elemento esencial *y* valía más que la inmóvil posesión de dicha verdad. A pesar de las deficiencias y de las finitudes, ¿acaso lo esencial no es aspirar a lo más elevado? Esta interpretación puede parecer a veces bastante próxima a la de Hegel, pero, en realidad, hay una gran diferencia entre ambas.

Desde luego, toda esta larga historia de errores que presenta el desarrollo humano, y que la *Fenomenología* dibuja, es una caída, pero hay que darse cuenta de que esta caída forma parte de lo absoluto mismo, de que es un momento de la verdad total. El sí mismo absoluto no puede ser expresado sin esta negatividad; sólo es un sí absoluto diciendo no a un no, superando la negación necesaria. La unidad se realiza únicamente por medio de un continuo conflicto y una perpetua superación. «La verdadera vida del espíritu reside en esta superación y no en la consciencia del pecado, que se sitúa siempre más acá, ni en la conciencia de un más allá siempre trascendente; la verdadera vida del espíritu está en la consciencia del perdón de los pecados, de una reconciliación a través de una oposición.»[1103] Tal es el sentido que hay que dar al yo = yo.

En la *Filosofía de la religión,* Hegel expresará esta concepción de una forma más directa que en la *Fenomenología:* «En el campo de la finitud se encuentra la determinación de que cada uno siga siendo lo que es —ha hecho el mal y, por tanto, es malvado, el mal está en él como si fuera su cualidad—, pero en la moralidad y, más aún, en la religión, el espíritu es sabido como libre, como afirmativo en sí mismo, de manera que la limitación existente en él y que llega hasta el mal representa una nulidad para la infinitud del espíritu. El espíritu puede hacer que lo que ha ocurrido no haya ocurrido. La acción sigue estando, naturalmente, en la memoria, pero el espíritu

---

[1102] *Phénoménologie,* II, p. 196 *(Fenomenología,* p. 389).
[1103] *Cf.* Royce, *Lectures on Modern Idealism, op. cit.,* p. 208.

prescinde de ese recuerdo (lo finito, el mal en general, es negado).»[1104]

Así y todo, este texto no acentúa suficientemente el *pantragismo* que encontramos en la *Fenomenología.* El optimismo hegeliano no es el de Leibniz, para quien el mal es solamente un punto de vista parcial que desaparece en el seno del todo. El espíritu infinito mismo no existe sin esta finitud y esta negatividad. «Lo infinito —escribía Hegel en Jena— es tan inquieto como lo finito», y sin «el calvario de la historia, el espíritu sería la soledad sin vida».[1105]

Dios no se sitúa más allá de la historia humana, como un juez transcendente, sino que la historia humana misma es una revelación de Dios. A partir de la tesis del *perdón de los pecados* se abre ante nosotros un nuevo campo de experiencias, una nueva dimensión de la experiencia humana por explorar, el tema de la religión. El espíritu absoluto *aparece* ante nosotros, y es, justamente, esta aparición del espíritu absoluto lo que va a constituir el tema de estudio de la *fenomenología de la religión.*

III. La religión. Misticismo o humanismo.

Introducción histórica. Hegel dedica a la religión un largo capítulo de la *Fenomenología del espíritu.* Es justamente a propósito de la religión cuando habla del arte, considerando como un momento del desarrollo de la religión una religión del arte que corresponde a la Grecia antigua. Sólo mucho más tarde separará el arte de la religión y mantendrá la concepción del espíritu absoluto con sus tres estadios: el arte, la religión y la filosofía.[1106] La religión precede al saber absoluto; es ya la presentación de la verdad especulativa, pero en un elemento particular, el de la representación *(Vorstellung).* Para Hegel la religión no es lo que era para la Aufklärung, un deísmo abstracto, o lo que era para Kant e incluso para Fichte, una prolongación de la vida moral, un postulado de la razón práctica. El idealismo moral de Kant y de Fichte fue ampliamente superado por los filósofos y escritores de la época. Tanto Schelling en el campo de la estética como Schleiermacher en el campo religioso se dieron cuenta de la insuficiencia de aquel idealismo. Hemos visto ya cómo Hegel criticaba en la *Fenomenología* una «concepción moral del mundo», pero habrá que remontarse a los *escritos de juventud,* a la época de Berna y sobre todo a la de Francfort, para entender la diferencia entre la concepción de la religión defendida por Hegel y la idea que sobre la misma se hacía Kant. Mientras que Kant intenta purificar la religión de todo elemento positivo o histórico y conservar lo esencial de ella en una filosofía práctica, viendo por ejemplo en la persona de Cristo un modelo de la moralidad pura, Hegel, que escribió varias veces una *Vida de Jesús,* se propone integrar en la especulación filosófica los elementos *positivos* de la religión. Para este último, la religión es específicamente diferente de la moral. Como religión de un pueblo, traduce una cierta concepción original del mundo; y lo que hay de contingente y de histórico en esta religión no debe ser despreciado. «El hombre vincula necesariamente su pensamiento de lo eterno a la contingencia de su pensamiento.»[1107] La consciencia que sobre sí misino toma un pueblo en la historia es justamente lo que puede expresar una religión; y, como tal, supera las circunstancias temporales que han dado lugar a su nacimiento. Para el joven

---

[1104] *Philosophie der Religion,* ed. Lasson, XIV, Dritter Teil: «Die absolute Religion», p. 172.
[1105] *Phénoménologie,* II, p. 313.
[1106] Incluso en las *Lecciones de estética* la distinción que hace Hegel entre arte y religión no es muy clara. Sobre la primera expresión del espíritu como Arte, Religión, Filosofía, *cf.* el *Estudio sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte* y *de Schelling,* ed. Lasson. I. p. 91. En el caso de la intuición de lo absoluto, y desarrollando el pensamiento de Schelling, Hegel habla del Arte, la Religión y la Especulación.
[1107] HEGEL, *Trabajos de juventud;* NOHL, *op. cit.,* p. 143.

Hegel la religión es ya tanto un pensamiento especulativo como una ética. Hay un *espíritu del helenismo,* un *espíritu del judaismo,* un *espíritu del cristianismo, y* a esos distintos espíritus corresponden en la historia religiones diferentes. La religión abstracta de la Aufklärung o la religión «en los límites de la pura razón» de Kant no dan cuenta de la originalidad que se manifiesta en la religión, de la genialidad que se expresa en la autoconsciencia del espíritu.[1108]

Es a partir de esta reflexión sobre la religión —que en Hegel no tiene nada de particularmente místico, pero que todavía no se conoce como reflexión— cuando se forma su propio pensamiento. Bajo la influencia de Hölderlin; su condiscípulo y amigo, trata de encontrar el sentido espiritual de la fantasía y de los mitos helénicos, el sentido religioso de la tragedia antigua. Lo mismo que el Schiller de las *Cartas,* ve en la belleza la reconciliación a que aspiraba Kant sin poder llegar a ella, precisamente por el carácter analítico de su método. «La belleza, y sólo la belleza, puede mostrar que la pasividad no excluye la actividad, que la materia no excluye la forma, ni la limitación la infinitud.»[1109] El paganismo antiguo tiene una intuición de la humanidad que se expresa en sus dioses, y su religión es esencialmente una obra de arte. Esta concepción la volveremos a encontrar en la *Fenomenología* cuando Hegel introduce entre la religión de la naturaleza, que conviene a los pueblos de Oriente, y el cristianismo una religión del arte *(Kunstreligion)* que Schleiermacher había intentado explicar en vano.

Los *Reden über die Religion* de Schleiermacher son una obra contemporánea de los *Trabajos de juventud* de Hegel; esos discursos sobre la religión operaron en el mismo sentido que las *Cartas* de Schiller y contribuyeron a orientar el idealismo trascendental hacia un idealismo estético y religioso. El tono de Schleiermacher es muy distinto del de Hegel: no se trata de un filósofo que reflexiona sobre la religión, sino más bien de un profeta que quiere comunicar a los demás su entusiasmo espiritual. Y el prólogo a la *Fenomenología,* que en varias ocasiones hace alusión a la obra de Schleiermacher. contiene también una ciática a ese tono profetice Pero no por ello dejó Hegel de sufrir su influencia, lo mismo que Schelling. De ella habla en su estudio sobre la *Diferencia, entre los sistemas de Fichte y de Schelling* y le da más importancia que a la filosofía de la fe de Jacobi en su artículo de Jena. Schleiermacher reclama para la religión un Jugar aparte en la filosofía trascendental. Kant y Fichte habían reducido la religión a una pura fe moral, despreciaron su contenido especulativo y no vieron que quizá contenía la síntesis r original de la metafísica (la filosofía teórica) y de la moral. «Manifestar el mayor desprecio por la religión es lo que significa querer reducirla a lo que no es, no respetar su originalidad, su sentido propio.» Kant, tan preocupado por delimitar los campos, ignoró el dominio de la religión que es «una intuición del universo *[Universum]*». Esta intuición, que es la expresión del genio de una comunidad, depende de la imaginación creadora, que es, como vio Fichte, la más alta facultad del hombre. «Debéis saber que la imaginación es lo más originario que hay en el hombre, y que todo lo demás no es sino reflexión sobre ésta.» De la dirección de dicha imaginación dependen los distintos puntos de vista del hombre sobre el universo, su modo de experimentar la presencia de lo infinito en lo finito. Schleiermacher hace sobre el deísmo una observación que podría ser de Hegel: «Sin duda es i una ilusión buscar lo

---

[1108] Podríamos resumir todo el problema planteado por Hegel en sus *Trabajos de juventud* con la siguiente fórmula: ¿Cuál es el *valor* que conviene atribuir a la *positividad,* es decir, a la historia, a la *experiencia?* Esta *positividad,* que es una sombra en la luminosidad de la razón o de la naturaleza humana, la considera unas veces como una determinación externa, un obstáculo para la libertad, y otras veces como un momento esencial de la vida. La *positividad* adquiere su significación al convertirse en un *destino* durante el período de Francfort.

[1109] SCHILLER, *Werke,* XII, 102.

infinito al margen de lo finito, lo opuesto al margen de aquello a lo que se opone.»[1110] Tal vez cuando Hegel habla del *elemento de la representación* como de aquel en que se desarrolla el pensamiento religioso está sufriendo también la influencia de Schleiermacher. Pero aun cuando la preocupación de este último es caracterizar la originalidad de la religión respecto de la moral y de la filosofía teórica, su pensamiento resulta mucho menos claro en lo que concierne a los límites de la intuición estética y de la intuición religiosa. Religión y arte son para él como «almas amigas que sienten sus afinidades».[1111] Habla de la religión como de una música: «Los sentimientos religiosos, lo mismo que una música sacra, deben acompañar todas las acciones del hombre.»[1112] La religión transforma la simple música de la vida en una armonía. Schleiermacher llama a los sacerdotes virtuosos, artistas de la religión que comunican a los fieles la intuición del universo en la cual la fe moral y el pensamiento especulativo se superan mutuamente.[1113]

El pensamiento de Hegel sobre la religión, tal como aparece en la *Fenomenología,* se halla lejos de esos discursos proféticos, pero descubre también en la religión una forma superior del espíritu. La religión es la *autoconsciencia del espíritu,* pero todavía *no* es el saber absoluto, puesto que el conocimiento del espíritu por el espíritu es un conocimiento en el elemento de la representación; y, justamente por eso, sin duda, el arte es un momento de toda religión y, más particularmente, característico de una cierta forma de religión. La organización —religión de la naturaleza, religión del arte, religión revelada (religión cristiana)— tal vez se la sugirió a Hegel Schleiermacher. Pero mientras que este último se inclina a elevar la religión por encima del pensamiento filosófico sobre la religión, o al menos tiende a confundirlos, Hegel sólo ve en la religión, como en el arte, una representación anticipada del pensamiento filosófico. El saber absoluto se eleva por encima de la religión. Ésta presenta, desde luego, el contenido verdadero, pero dicho contenido, al estar en la forma de la representación, *aparece* a la comunidad religiosa como un contenido *ajeno,* extraño. «No posee todavía la consciencia de lo que ella es.»[1114] En Hegel la filosofía está como enriquecida por toda la aportación de la religión, y particularmente del cristianismo, del que aquélla se pretende intérprete; pero al elevar el saber por encima de la fe, el concepto por encima de la representación religiosa, ¿no está reduciendo singularmente Hegel el alcance de la religión, no abre él mismo el camino a una interpretación de la religión que, como la de Feuerbach, sólo conserva la religión para negar lo esencial de ella?

La religión en la «Fenomenología». La religión, nos dice Hegel, se ha presentado ya en las anteriores figuras de la consciencia. ¿Cómo iba a ser de otro modo si la experiencia de la consciencia es siempre, aunque ésta lo ignore, una experiencia de la sustancia espiritual? Más allá del fenómeno sensible, el *entendimiento* ha descubierto un interior suprasensible, pero a dicho interior le faltaba el sí mismo de la consciencia. La *autoconsciencia,* como autoconsciencia abstracta, se nos ha aparecido como consciencia desgraciada que proyecta más allá de sí misma su ideal de libertad y que aspira a encontrar en la objetividad la unidad de sí misma y de la consciencia inmutable, que en ella no es más que una *aspiración subjetiva.* Finalmente, a propósito del *espíritu* hemos visto una religión del mundo inferior en la cual el destino era la noche anuladora,

---

[1110] SCHLEIERMACHER, *Reden,* ed. Pünger (1879), p. 155.
[1111] *Ibid.,* p. 173.
[1112] *Ibid.,* p. 71.
[1113] La evolución del idealismo alemán desde el idealismo moral de Kant a un idealismo estético y religioso —claramente concebido por Hegel en esta época— y, luego, el pensamiento de dicho idealismo como idealismo especulativo, se hallan particularmente bien señalados y descritos en la obra de KRONER, *Von Kant bis Hegel.*
[1114] *Phénoménologie,* II, p. 289 *(Fenomenología,* p. 456).

mientras que el sí mismo difunto no se elevaba todavía a la verdadera universalidad. En la *fe del mundo de la cultura* o en la *religión de la Aufklärung*, lo mismo que en la que prolonga la *concepción moral del mundo,* la consciencia ha conocido como su propio límite una cierta experiencia religiosa. Sin embargo, nos dice Hegel, hasta ahora sólo hemos abordado la religión desde el punto de vista de la *consciencia*, «y esto no es la esencia absoluta en sí y para sí misma, no es la *autoconsciencia del espíritu* la que se ha manifestado en estas formas». De dar crédito al texto citado, lo que caracterizaría al nuevo campo de experiencias en el cual penetramos sería la manifestación (¿fenoménica?) de la «autoconsciencia del espíritu».[1115]

Lo que hemos de intentar explicar es justamente esta fórmula, ambigua en más de un aspecto. Fórmula que nos permitirá entender cómo la religión por sí sola puede constituir una serie de experiencias originales, una historia particular en la historia efectiva, y conducirnos al que, en nuestra opinión, es el problema esencial de esta dialéctica, a saber, el problema de las relaciones entre la consciencia finita, que se representa lo divino o el espíritu infinito, y el espíritu infinito mismo. En otras palabras: tendremos que preguntarnos si todavía se trata de una *fenomenología o* si, con el capítulo de la religión, no nos encontramos ya en una *noumenología*[1116] (si se nos permite emplear ese término formado sobre el modelo de, la *Fenomenología).*

«La religión es la autoconsciencia del espíritu absoluto, representada por el espíritu finito.»[1117] El ser autoconscicnte del espíritu la opone a cualquier experiencia anterior, cuando sólo era tal para nosotros, es decir, para el filósofo, sin manifestarse de este modo para la consciencia fenoménica. Hemos seguido el desarrollo de una consciencia individual en las tres primeras partes de la *Fenomenología* —consciencia, autoconsciencia y razón. Con el espíritu, el objeto de la experiencia se ha convertido en «un mundo» y este mundo era en sí la sustancia espiritual, pero no era aún la autoconsciencia de él mismo como espíritu. No estaba para él mismo en el *elemento del saber de sí.* Por eso Hegel lo caracteriza respecto de la religión justamente de esta manera, tomo el espíritu —es decir, el espíritu como espíritu inmediato que no es todavía la consciencia del espíritu—;[1118] y dice también: «Las figuras del espíritu hasta ahora consideradas —el espíritu verdadero, el espíritu extrañado de sí mismo y el espíritu cierto de sí— constituyen en su totalidad el espíritu en su consciencia (y todavía no en su autoconsciencia); esta consciencia que se opone a su mundo no se reconoce en él,»[1119] Solamente en el término de su desarrollo, con la buena consciencia y el alma bella, el espíritu arriba a la consciencia de sí mismo como a su verdad suprema. Entonces se nos presenta como «el ser ahí del yo ampliado hasta la dualidad, yo que en esto sigue siendo igual a sí mismo y que, en su completa alienación y en su completo contrario, tiene la certeza de sí mismo». «Es Dios que se manifiesta *(Erscheinende)* en medio de ellos, que se saben como el puro saber.»[1120] Por tanto, ya no es *Un mundo* que la consciencia conoce o un más allá de sí siempre desplazado como en la concepción

---

[1115] *Phénoménologie,* II, p. 203 *(Fenomenología, p.* 393). Hegel resume en este texto todos los anteriores momentos de la consciencia desde el .punto de vista de la religión. En ellos, sólo se trataba, empero, de una *consciencia* de la esencia absoluta, no de la *autoconsciencia* de dicha esencia.

[1116] El lector encontrará una interesante discusión sobre el planteamiento aquí expuesto por J. Hyppolite en el ya citado libro de Ramón VALLS (cap. IX, pp. 320 y ss.). VALLS sostiene que la disyuntiva fenomenología-noumenología «es confusionaria» y no debe ni puede hacerse basándose en los textos de Hegel. *(N. del T.)*

[1117] R. KRONER, *Von Kant bis Hegel, op. cit.,* II, p. 403. Para resolver la dificultad que acabamos de exponer, Kroner añade: «Pero el propio espíritu finito o fenoménico no es más que el devenir del espíritu absoluto, el espíritu absoluto que se hace consciente de sí mismo.»

[1118] *Phénoménologie,* II, p. 207 *(Fenomenología,* p. 397).

[1119] *Phénoménologie,* II, p. 205 *(Fenomenología,* p. 396). El paréntesis lo hemos añadido nosotros.

[1120] *Phénoménologie,* II, p. 200 *(Fenomenología,* p. 392).

moral del mundo, sino que es el espíritu que conoce al espíritu, y este puro reconocimiento de sí mismo en el otro es la autoconsciencia del espíritu. El espíritu que ha progresado desde la sustancia hasta el sujeto, ha pasado a ser para sí mismo lo que antes era para nosotros solamente; se ha convertido en el saber de sí y, con ello, es el origen de una nueva reflexión sobre sí. Esta reflexión es caracterizada al final del capítulo sobre el espíritu con el término de *Dios:* «Es Dios manifestándose en medio de ellos.» Dicha *manifestación* de lo divino tiene una historia original, es la fuente de una fenomenología particular dentro de la fenomenología; fenomenología a la que podríamos aplicar justamente aquellas palabras de san Buenaventura: *itinerarium mentis in Deum.*

Así y todo, podemos preguntarnos por qué esta autoconsciencia del espíritu absolu'o da lugar a una dialéctica fenomenológica, y por qué, a su vez, se presenta como una *serie de figuras imperfectas.* Si el espíritu se ha convertido en *saber de sí como espíritu,* ¿no hemos alcanzado *ya* el término del desarrollo fenomenológico? El espíritu ha conseguido, al fin, encontrarse a sí mismo, *es, y* es al mismo tiempo *para sí mismo;* ya no tiene una verdad que se oponga a su certeza, sino que, en esta dualidad siempre esencial al concepto de espíritu, un término no es ajeno al otro; son, recíprocamente, el espíritu. Sin embargo, hay que señalar que «la diferencia entre el *espíritu efectivo* y el *espíritu que se sabe como espíritu,* o mejor dicho, entre sí mismo como consciencia y como autoconsciencia»,[1121] no ha retornado aún al espíritu. Dicha diferencia queda suprimida para nosotros que hemos captado el sentido de la reconciliación dialéctica entre el espíritu finito y el espíritu infinito, pero no lo es inmediatamente cuando el concepto de religión sólo está puesto.

Diferencia de la consciencia y déla autoconsciencia del espíritu. El espíritu que sabe el espíritu es autoconsciencia y consciencia al mismo tiempo; se representa a sí mismo en sí mismo, y esta *representación de sí mismo* es susceptible de transformarse en la religión *hasta que sea perfectamente adecuada a lo que pretende expresar.* El objeto que la consciencia contempla sigue siendo el espíritu y no ya un mundo extraño (en este sentido, justamente, la religión es autoconsciencia del espíritu), pero al mismo tiempo es un objeto de la consciencia, un objeto cuya *forma* no es inmediatamente la completa revelación de la *esencia.* Las distintas religiones, que son también como aspectos de una religión única, sólo difieren por la forma en que exponen en la consciencia esta esencia que es común a ellas, la autoconsciencia del espíritu. «La serie de las distintas religiones que se producirían representa, asimismo, solamente los diversos aspectos de una religión única, o mejor dicho, de toda religión singular; y las representaciones que parecen caracterizar a una religión efectiva con respecto a otra se encuentran en cada una de ellas. Pero, al mismo tiempo, la diversidad debe ser considerada también como una diversidad de la religión. En efecto, como el espíritu se encuentra en la diferencia de su consciencia y de su autoconsciencia, su movimiento tiene el objetivo de suprimir esta diferencia y dar a la figura, que es objeto de la consciencia *la forma de la autoconsciencia. »*[1122]

Con la religión hemos llegado a un campo original de la experiencia humana. El propio espíritu se representa a sí mismo, es para sí el saber de sí mismo en lugar de ser solamente la consciencia de su mundo, como ocurría con las experiencias anteriores. «La unidad inmediata del espíritu consigo mismo es el fundamento o la pura consciencia en cuyo interior la consciencia se descompone.»[1123] Ahora su esencia es

---

[1121] *Phénoménoiogie,* II, p. 210 *(Fenomenología,* p. 399).
[1122] *Phénoménologie.* II, p. 212 *(Fenomenología,* p. 401).
[1123] *Phénoménologie.* II, p. 210 *(Fenomenología,* p. 400). Podría decirse más sencillamente: el nuevo elemento alcanzado en el *saber de sí del espíritu.* Pero, *en este elemento,* el espíritu se pone de nuevo

este saber de sí que constituye el espíritu absoluto, pues el espíritu sólo es absoluto en tanto que se sabe a sí mismo; pero su manifestación es todavía imperfecta en tanto que se aparece bajo el velo de una forma inadecuada a esta esencia. Ahora bien, con eso se plantea otra vez la pregunta de por qué se aparece a sí mismo en esa forma imperfecta, es decir, representándose en sí mismo como objeto. ¿Acaso no es ya en su objeto lo que es en su esencia? ¿Por qué esta exigencia no se cumple más que en la religión manifiesta o revelada *(offenbar),* aquella religión en la cual el objeto de la autoconsciencia religiosa es en su forma misma (salvo el elemento de la representación que aún queda por trascender) idéntica a la autoconsciencia espiritual? ¿Para qué esta *revelación progresiva,* que es al mismo tiempo una elaboración original de la consciencia religiosa, una consciencia que es siempre la de una comunidad espiritual (un pueblo particular de la historia o una comunidad religiosa propiamente dicha)?

Se puede responder de entrada que dicha progresión resulta siempre necesaria en la filosofía hegeliana. «Lo que se ha puesto es sólo el concepto de la religión.»[1124] El espíritu es ahora inmediatamente saber de sí, pero esta inmediatez siempre es un origen. Hace falta que el espíritu devenga nuevamente lo que es de forma inmediata; hace falta que él mismo *elabore,* en este nuevo elemento de experiencia, la forma de ese saber de sí mismo. Así es como resulta no solamente *puesto para nosotros,* sino *puesto por él mismo.* Esta respuesta demasiado general lleva en sí una respuesta particular más interesante y sobre la cual Hegel insiste en su introducción a la dialéctica de la religión.

El *espíritu de la religión* todavía es *espíritu en el mundo,* y esta diferencia, que para nosotros está superada desde el pensamiento de la reconciliación (dialéctica del perdón de los pecados), no lo está todavía para la consciencia fenoménica. El espíritu efectivo —por ejemplo, el espíritu oriental, el espíritu griego, el espíritu de los pueblos modernos— vive en un mundo y es, además, como espíritu en la religión, el saber de sí del espíritu. Este espíritu de la religión presupone todos los momentos del espíritu (consciencia, autoconsciencia, razón, espíritu inmediato), es su totalidad simple o su sí mismo absoluto. Dichos momentos, en su relación con la religión, no son representables en el tiempo, sino que han pasado a ser los atributos de la sustancia espiritual que constituía su común profundidad, el en sí al que retornaban; pero esta sustancia ha hecho ahora su aparición como un *todo,* y esta totalidad es justamente lo inmanente a la religión y a toda religión particular. Así, pues, la dialéctica de la religión es *positiva* (con respecto a las dialécticas anteriores). La fenomenología de la religión deja de ser la fenomenología de la consciencia que se eleva a la certeza de que el espíritu es la única verdad. Es el espíritu mismo el que, una vez alcanzado el saber de sí, busca una expresión adecuada a su esencia. Además sólo esta historia es realmente una historia, puesto que «sólo el todo es en el tiempo». Este espíritu, precisamente, es el que como totalidad se eleva al saber absoluto de sí mismo, y este movimiento, como devenir del todo, es un movimiento temporal. La sucesión de las religiones, del espíritu total, tiene que ver con una forma histórica que es la expresión de su desarrollo interno.

Este desarrollo histórico corresponde a la relación entre el espíritu efectivo y el espíritu de la religión.[1125] Una religión particular (aunque presuponiendo todos los momentos del espíritu) posee una cierta determinación que traduce en su consciencia el

---

como consciencia; se crea la *figura* de él mismo, y esta *figuración* más o menos adecuada a este elemento, que es el fundamento de la representación, se transforma hasta alcanzar lo que ella *debe* representar. Al final de esta dialéctica, el espíritu, que se sabe a sí mismo, será, *para sí,* lo que al principio sólo era *inmediatamente.*

[1124] *Phénoménologie,* II. p. 210 *(Fenomenología,* p. 400).

[1125] El *espíritu efectivo* es lo mismo que lo que hemos llamado *espíritu en el mundo.* El espíritu de la religión es el *espíritu total,* por oposición al *espíritu en el mundo,* que se caracteriza por una determinación particular.

espíritu del mundo que tiene en ella su autoconsciencia. «Por ejemplo, la encarnación de Dios que se presenta en la religión oriental no posee verdad alguna porque a su espíritu efectivo le falta esta reconciliación.»[1126] Cada religión contiene representaciones que se encuentran en todas las demás, pero lo que cuenta es aquella que corresponde auténticamente a su espíritu efectivo, *aquella que tal religión asume* y en la cual el espíritu efectivo se conoce verdaderamente a sí mismo. La historia de las religiones, es decir, del saber de sí del espíritu, es al mismo tiempo la historia del espíritu del mundo *que en la religión se sabe a sí como espíritu.* Volvemos a encontrar ahora la concepción que Hegel se hacía de la religión en los *Trabajos de juventud* cuando veía en ella el espejo de un cierto espíritu real —espíritu oriental, espíritu griego, espíritu del judaísmo, espíritu del cristianismo—, pero además encontramos una organización del desarrollo de este saber de sí mismo. En efecto, el fundamento de la religión es el saber de sí del espíritu; por tanto, el término de su desarrollo debe ser el saber íntegro del espíritu como espíritu, un saber en el cual la diferencia, que corresponde a una determinada historia del espíritu del mundo, es superada. En ese momento el espíritu se sabe a sí mismo con la figura del espíritu; hay una completa reconciliación entre el espíritu efectivo que le sirve de objeto y el espíritu de la religión o, dicho de otra manera, entre la consciencia y la autoconsciencia. El objeto por medio del cual el espíritu se representa a sí mismo (su consciencia) es en la figura del espíritu (es idéntico a esta autoconsciencia o esencia, fundamento de toda religión) y no es ya solamente un *objeto simbólico.*

Vamos a traducir esto a un lenguaje más sencillo: Nuestra vida en el mundo y nuestra consciencia religiosa son distintas y por esa razón nuestra consciencia religiosa es todavía imperfecta y nuestra vida en el mundo no alcanza la verdadera reconciliación. Nuestra consciencia religiosa es imperfecta porque se sirve del mundo en que vivimos como signo o símbolo del espíritu absoluto. Justamente por medio de este objeto —que en la religión no tiene ya el carácter de pura objetividad, de negación de la autoconsciencia— es como el espíritu se representa a sí mismo en sí mismo. Pero el citado objeto, el espíritu efectivo de la historia, es a la vez tratado como *un símbolo,* cosa que no respeta su pleno derecho, y captado como algo inadecuado a lo que *pretende representar.* Así volvemos a la diferencia de que hemos partido, la existente entre la consciencia y la autoconsciencia. El espíritu se sabe a sí mismo como espíritu, pero la consciencia por medio de la cual se representa a sí mismo como objeto resulta inadecuada para este saber absoluto de sí mismo y debe progresar hasta que dicho objeto se haya convertido en la figura del espíritu mismo que se sabe como espíritu. Como espíritu del mundo, espíritu efectivo, el citado objeto no se ha reconciliado todavía con su esencia, con el espíritu infinito. «En tanto que el espíritu en la religión se representa a sí mismo, es claramente consciencia; y la efectividad que hay en la religión es la figura y el ropaje de su representación. Pero el pleno derecho de la efectividad no es respetado en esa representación —su derecho a no ser sólo un ropaje, sino un ser ahí libre e independiente—, e, inversamente, al no realizarse en ella misma esta efectividad, es una figura de terminada que no alcanza lo que debe representar, es decir, el espíritu autoconsciente. Para que la figura del espíritu pueda expresarlo, no debería ser sino él mismo, y debería manifestarse a sí mismo o ser efectivamente tal como es en su esencia.»[1127] De este modo la forma suprema de religión será la religión *revelada,* porque en ésta el espíritu se da a sí mismo como es en su esencia, porque la encarnación efectiva de Dios, su muerte y su resurrección en la comunidad serán el propio ser ahí del espíritu que se sabe tal como es. Y en ese preciso momento el espíritu del finito se habrá

[1126] *Phénoménologie,* II. p. 214 *(Fenomenología,* p. 403).
[1127] *Phénoménologie,* II. p. 206 *(Fenomenología,* p. 397).

reconciliado con el espíritu infinito; dicha reconciliación, precisamente, se convertirá en el objeto de la consciencia, que en el punto de partida de esta dialéctica era solamente objeto nuestro. Al final el espíritu efectivo debe hacerse idéntico al espíritu absoluto, y el espíritu absoluto debe saberse en el espíritu efectivo como espíritu absoluto.[1128]

Diferencia y unidad de las dos dialécticas: La dialéctica de la religión responde a dos exigencias diferentes que deben unificarse. De una parte, es el desarrollo *interno* de un saber de sí del espíritu que se representa a sí mismo lo que es como espíritu y, sabiéndose en un principio inmediatamente, debe progresar hasta dar a su expresión de sí mismo la forma de sí mismo. «El espíritu sólo es realmente saber de sí haciéndose lo que es.» De otra parte, es el *reflejo* de un cierto espíritu del mundo que encuentra en su religión una expresión ideal de él mismo. Estas dos dialécticas se unifican en una porque el progreso del espíritu del mundo y el del saber de sí del espíritu son correlativos. El espíritu del mundo es el devenir del saber de si del espíritu como espíritu. Pero una religión no supera en realidad al espíritu efectivo que le da su determinación. Como dirá Hegel en la *Enciclopedia:* «Un Dios malvado, un Dios natural, tiene como correlato hombres malvados, naturales, sin libertad. El concepto puro de Dios, el Dios espiritual, tiene como correlato el espíritu libre. La representación que el hombre tiene de Dios corresponde a la que tiene de él mismo y de su libertad.» Así, pues, el hecho de que la religión no sea más que una parte de la existencia humana —la otra parte es la vida del hombre en el mundo— da cuenta de su imperfección. Y es esta parte, justamente, la que le sirve de símbolo para su consciencia y la que determina su espíritu particular.

Dialéctica general de la religión. La dialéctica general de la religión constituye una *revelación progresiva* del espíritu en sí mismo. El primer momento de dicha revelación es la *religión natural,* en la cual el espíritu se sabe inmediatamente. Por consiguiente, el objeto que le sirve para representarse a sí mismo tiene la forma del ser en general (consciencia) o la del amo por oposición al esclavo (autoconsciencia inmediata). «Ciertamente, lo que constituye la plenitud de este ser no es la sensación, ni la materia varia, ni cualquier otro momento unilateral, fin o determinación, sino que esta plenitud es el espíritu; y este ser es sabido por sí mismo como toda verdad y toda efectividad. Sin embargo, de este modo la plenitud no es igual a su figura; el espíritu como esencia no es igual a su consciencia.»[1129] La forma de la inmediatez no le conviene al espíritu; corresponde a un Dios-sustancia y no a un Dios-sujeto. Por eso el segundo momento de la revelación es aquel en que el espíritu se sabe en la figura de la naturalidad suprimida o del sí mismo: «Por tanto, la *religión estética,* puesto que la figura se eleva a la forma del sí mismo por la producción de la consciencia, de manera que ésta contempla en su objeto su operación o el sí mismo.»[1130] El espíritu del mundo que se refleja en dicha religión es el espíritu de la ciudad antigua, el espíritu griego. El espíritu ha superado la inmediatez abstracta de la naturaleza sin más, ha devenido para él mismo el sí mismo finito, el sí mismo que es una obra, pero al que le falta la profundidad del primer momento. Así es como el tercer momento reconcilia los dos anteriores. «El sí mismo es un sí mismo inmediato, al tiempo que la inmediatez es sí mismo.» Los dioses griegos, que representan el sí mismo como una obra objetiva, son sustituidos por el Dios cristiano, verdadero hombre y verdadero dios, cuya historia es real. Entonces el espíritu

---

[1128] La exposición hegeliana es oscura, pero la idea resulta sencilla: al final de la dialéctica de la religión ya no habrá superación; el espíritu en el mundo será el mismo espíritu absoluto, no habrá simbolismo ni trascendencia. Lo que el espíritu va a contemplar en su historia es él mismo en su autentica figura. *Todo será revelado.* Sin embargo, incluso en la religión revelada hay todavía una cierta superación debida al «elemento de la representación», y por eso la efectiva reconciliación sólo se produce en el saber absoluto.

[1129] *Phénoménologie,* II, p. 210 *(Fenomenología,* p. 400).

[1130] *Phénoménologie,* II, p. 211 *(Fenomenología,* p. 400).

se sabe como en sí y para sí mismo, y, puesto que de esta manera es representado como es en sí y para sí mismo, tenemos *la religión manifiesta (revelada).* Este devenir de la religión es el devenir de la autoconsciencia absoluta del espíritu, que empieza siendo inmediata y se eleva luego hasta sí misma por el movimiento de su propia mediación o se revela en su profundidad.

Fenomenología o noumenología. Volvemos a topar con nuestra definición inicial: «La religión es la autoconsciencia del espíritu absoluto *representada* por el espíritu finito.» La *representación* del espíritu absoluto por un pueblo o por una comunidad en la historia es el aspecto fenoménico de la religión —lo que hace que pueda entrar en una fenomenología o estudio de las apariencias—; pero, como por otra parte es una *autoconsciencia del espíritu absoluto,* constituirá más bien una noumenología. En tanto que la dialéctica de la religión responde al desarrollo del espíritu del mundo progresando hasta el saber del espíritu, forma parte de la fenomenología, puesto que cada uno de sus momentos es un fenómeno original inadecuado a la verdad íntegra; pero en tanto que es una dialéctica interna, un devenir del saber del sí mismo y como una revelación del espíritu en sí mismo, es algo así como un devenir de Dios y una verdadera noumenología. ¿Pueden reconciliarse esos dos aspectos? ¿No plantea el problema fundamental de la teología hegeliana? ¿Cómo se reconcilian el punto de vista del espíritu finito, el del hombre, y el punto de vista (para decirlo así) del espíritu infinito, el de Dios? ¿Es la religión la representación que un espíritu finito, el hombre, se hace de Dios, o más bien es el saber que Dios tiene de él mismo? La solución de ese problema, aunque sea ambigua, no ofrece dudas para Hegel. La religión es lo uno y lo otro a la vez, como nos lo indica claramente lo que para nosotros fue su punto de partida, «el pensamiento de la reconciliación», del rebajamiento del espíritu infinito y la elevación del espíritu finito. El espíritu finito, el espíritu fenoménico, no es otra cosa que el espíritu absoluto que se hace consciente de él mismo y, por eso, la dialéctica de esta relación domina toda la historia de la religión. La religión es ya —antes del saber absoluto— el momento en que la fenomenología se transforma en noumenología, en que el espíritu absoluto se revela como tal, *se manifiesta a sí mismo manifestándose al hombre.*[1131] El espíritu absoluto, Dios, no está más allá del saber que de él tiene la religión, no es una verdad sin vida, situada fuera de su manifestación, sino que corresponde a su esencia manifestarse en el tiempo y, manifestándose de tal manera, manifestarse a sí mismo en su eternidad. El espíritu absoluto es saber de sí en el hombre y por el hombre que de ese modo participa en la vida divina. Dicha revelación sólo es completa en el cristianismo, en el cual es sabido realmente el espíritu y se sabe tal cual es; en todas las demás religiones la manifestación es incompleta y simbólica (que es decir lo mismo) y, por eso, el *hombre* no se reconcilia realmente con Dios en ellas.

Así, pues, el problema es el de la *unidad del hombre y Dios,* de lo finito y de lo infinito. Hegel escribe más claramente en la *Enciclopedia:* «Dios sólo es Dios en tanto que se conoce a sí mismo; ahora bien, su conocimiento de sí mismo es además el conocimiento que de él hay en el hombre, y el conocimiento que él hombre tiene de Dios se continúa en el conocimiento que de sí mismo hay en Dios.»[1132] De este modo el problema parece desplazarse, se convierte en la cuestión de saber si nos encontramos ante un *misticismo* cuyos orígenes se encuentran en Eckhart y sobre todo en Boehme, o en una especie de religión de la humanidad, en una *antropología,* reconocible en el sucesor de Hegel que fue Feuerbach. ¿Misticismo o humanismo?

A Hegel le gustaba citar el siguiente texto de Eckhart: «El ojo con que Dios me ve es

---

[1131] Podríamos decir con J. Boehme: «*Mysterium magnum revelans seipsum*».

[1132] *Enzyclopädie,* ed. Lasson. V, p. 481. La oposición de Hegel a Schelling está clara, porque este último decía: «El padre de todas las cosas es en su unidad como en un castillo inaccesible» (W, I, 4, 302).

también el ojo con que yo le veo; mi ojo y su ojo son uno solo; si Dios no fuera, yo no sería y si yo no fuera, Dios no sería.» Pero las más importantes premoniciones del pensamiento hegeliano las encontramos en el místico y teólogo alemán Boehme. En un texto de su *Historia de la filosofía,* Hegel opone a Boehme y Spinoza, En Spinoza, Dios es solamente sustancia; no es concebido como subjetividad, como sujeto, como Moïté.[1133] En cambio, lo que busca Boehme es un Dios como vida personal, como sujeto y saber de sí mismo. El místico alemán buscó toda su vida en sí mismo, en la historia de su subjetividad, un reflejo de Dios. El hombre de Paracelso era *microcosmos,* el de Boehme es *microtheos.* El *Mysterium magnum,* el deseo y la voluntad de manifestar su misterio. «Toda la teología de Boehme —ha escrito Boutroux— es un análisis de las condiciones de posibilidad de la persona absoluta.» Desde luego, hay que decir *persona.* Dios no es el abismo *(Ungrund),* la fuente inconsciente de todo lo que es; es el saber de sí mismo, se engendra en sí mismo y se encuentra, es tiempo y eternidad a la vez. Su *Moïté* es ya lo que Hegel llama el *concepto,* el sí mismo absoluto.

Resulta imposible acusar a Hegel de panteísmo en el sentido vulgar cuando el panteísmo hace desaparecer uno de los términos de la oposición en el otro. La autoconsciencia en Dios supone la finitud; y, por su parte, la finitud debe reconciliarse con lo infinito divino, superarse en él. Para Hegel, Dios es la verdad que se sabe a sí misma, y este saber de sí que el hombre tiene de Dios no puede estar al margen de la vida divina. Pero aun cuando Hegel vuelve a pensar el misticismo, no es un místico como los anteriormente citados. Podemos preguntarnos, pues, si la vida de Dios, su saber de sí, no va a expresarse completamente en el saber que el hombre tiene de él mismo como «autoconsciencia universal». La interpretación de Feuerbach, que en vez de absorber al hombre en Dios, absorbe a Dios en el hombre, ¿sería, por tanto, la consecuencia de la filosofía hegeliana de la religión? «El hombre —dirá Feuerbach— es el centro de la religión, y no el espíritu absoluto de Hegel; no soy yo sino la religión quien adora al hombre, aunque ésta —o, mejor dicho, la teología— no quiera confesarlo; es la propia religión la que afirma: Dios es el hombre, el hombre es Dios. No soy yo, sino la religión, quien se niega a admitir un Dios abstracto, un puro *ens rationis* y la prueba está en que le hace convertirse en hombre.»[1134]

Pero aun cuando Hegel parece inclinarse hacia este humanismo, rechaza esa completa reducción de Dios al hombre. Mantiene siempre una cierta y necesaria superación del hombre. El gran dolor del hombre —una forma de la consciencia desgraciada— es quedarse reducido únicamente a él mismo, haber absorbido lo divino en sí mismo. Si el propio Dios ha muerto ¿qué queda? Pensamiento profundo que anuncia la temática de Nietzsche o de Heidegger sobre la ausencia de Dios y sobre la necesidad que el hombre tiene de transcenderse.

Entre el misticismo, en el cual la vida de la Humanidad es un momento de la vida divina, de la autoconsciencia divina, antropología filosófica, que reduce Dios al hombre, ¿cuál la solución de Hegel? Místico no lo es, ciertamente, aunque interprete y aproveche las fórmulas de algunos místicos viendo en ellas la imagen de su propia dialéctica; pero tampoco es su solución la antropología en el sentido feuerbachiano. Hegel habla del *divino hombre universal* que ha sucedido al *Dios hombre,* pero su pensamiento permanece en el equívoco y abre la puerta a las diversas interpretaciones de sus

---

[1133] HEGEL, S. *Werke* (1844), XV: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Drítter Teil, pp. 273 y ss. Hegel cita a Boehme, en la *Fenomenología,* a propósito de la «cólera de Dios» (II, p. 279).

[1134] FEUERBACH, *La esencia del cristianismo:* «El Dios que se ha hecho hombre no revela sino que el hombre se ha hecho Dios» (trad. francesa, *op. cit.,* p. 77). «La consciencia que el hombre tiene de Dios es la consciencia que tiene de él mismo, pero el hombre no lo sabe. La religión es la primera, aunque indirecta, consciencia que el hombre tiene de él mismo» (*op. cit.,* p. 52). El hombre, dice también Hegel, es el hogar espiritual del universo *(Universum).*

discípulos. El espíritu absoluto supera al espíritu finito a pesar de lo cual sólo es gracias él, si es cierto que únicamente en esta reconciliación (que supone la separación y la unidad*)* el espíritu es absoluto de modo auténtico en tanto que se hace tal. En líneas generales la lectura de las páginas que Hegel dedica a la religión en la *Fenomenología,* con todos sus desarrollos sobre el arte, sugiere más bien una interpretación humana de la religión que una absorción de la vida humana en la vida divina.[1135]

I. *La religión natural.* El devenir de la religión reproduce en su conjunto la evolución general de la *Fenomenología.* La religión natural corresponde a la consciencia, el espíritu se aparece en ella con la forma del ser inmediato; la religión del arte corresponde a la autoconsciencia, el espíritu se manifiesta en ella con la forma de las obras de arfe; la religión revelada corresponde a la razón, porque el espíritu se aparece en ella como en sí y para sí mismo. Al mismo tiempo, como ya hemos visto antes cada uno de estos momentos coincide con un espíritu real en la historia. La erudición de Hegel le permitirá cubrir ese marco general, particularmente en sus últimas *Lecciones sobre la filosofía de la religión.* El marco sin más está dado en la *Fenomenología, y* los desarrollos más interesantes y más concretos se refieren a la religión del arte y a la religión cristiana.

En la religión natural el espíritu diviniza los objetos naturales. Es la religión de la luz (la de los parsis), 3a de las plantas y los animales (primeras religiones de la India); el espíritu, actuando todavía instintivamente, construye pirámides y obeliscos, es artesano antes de ser artista; pero la figura de lo divino empieza a perder el carácter de inmediatez natural que tenía en su origen; aunque inconscientemente, la naturaleza es ya superada, y el espíritu empieza a encontrarse a sí mismo en una obra. Bajo su forma inmediata el espíritu se aparece a sí mismo como la luz del sol naciente. El espíritu no es la existencia dada en la consciencia sensible, sino que ésta le sirve de símbolo, un símbolo que no es resultado de una reflexión. La certeza inmediata que el espíritu tiene de su ser se confunde aquí con la certeza no menos inmediata de la consciencia sensible. Si la autoconsciencia es en su profundidad la noche de la esencia, su revelación es la manifestación inmediata del mundo sensible en las formas creadas por la luz naciente. Lo absoluto aparece «como la luz de Oriente que contiene y llena todo y se conserva en su sustancialidad, sin forma». Este puro yo todavía no es más que una sustancia en la cual nada posee consistencia ni se refleja en sí mismo. «Sus determinaciones son solamente atributos que no consiguen alcanzar la independencia, sino que siguen siendo sólo nombres de lo uno multinominal.»[1136] En la evolución del espíritu esta *sustancia* del Oriente debe hacerse *sujeto;* así, el sol sale por Oriente y se oculta por Occidente. Pero estamos aún muy lejos del declive de la sustancia en sí misma y de su transformación en sujeto consciente de sí mismo como sujeto. En su forma primera, esta sustancia es la negación de lo finito; sólo su sublimidad transparece en la creación. El *espíritu efectivo* que tiene aquí su representación es el del *despotismo oriental.* Lo infinito y lo finito se oponen sin poder reconciliarse; es lo absoluto lo que tiene la forma de la omnipotencia del amo, mientras que el hombre tiene la del esclavo.

Esta «vida tumultuosa» que todo lo absorbe es, sin embargo, *en sí* la negatividad, y como tal debe aparecer en el seno de lo finito «que toma la subsistencia

---

[1135] Lo que en nuestra opinión constituye la principal característica del pensamiento hegeliano es su esfuerzo por rebasar el más importante dualismo cristiano, el del *más allá* y el *más acá. E*l objetivo de la dialéctica de la religión no es llegar a una reconciliación completa del *espíritu en el mundo* y del *espíritu absoluto.* Pero entonces ya no hay trascendencia alguna, fuera del devenir histórico. En tales condiciones, y a pesar de ciertas fórmulas, el pensamiento hegeliano nos parece muy alejado de la religión. Toda la fenomenología aparece como un heroico esfuerzo por reducir la «trascendencia vertical» a una «trascendencia horizontal».

[1136] *Phénoménologie,* II, p. 215 *(Fenomenología,* p. 403).

de su sustancia». La certeza espiritual inmediata queda sustituida por la percepción de las formas naturales, que entonces son divinizadas en su «ser para sí mismo» inmediato. Lo infinito se desarticula en «una innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres».[1137] Este ser para sí en las figuras naturales no es todavía el sí mismo espiritual. La figura del hombre elaborada por la plástica griega es, justamente, la que representará de modo auténtico este momento de lo divino. Pero para ello será necesario que el espíritu se eleve por encima de la naturaleza y la transcienda en el trabajo. En esta primitiva figura del ser para sí lo absoluto es imaginado primero en las plantas y luego en los animales. En esto reside el panteísmo en el sentido exacto del término, es decir, la religión en la cual las cosas finitas son Dios. «La inocencia de la religión de las flores, que es solamente representación del sí mismo sin el sí mismo, pasa a la seriedad de la vida comprometida en la lucha, a la culpabilidad de la religión de los animales.»[1138] El espíritu efectivo que aquí encuentra su representación es el de los poblados insociables, siempre en lucha los unes contra los otros; y las figuras de animales simbolizan estos espíritus de grupos elementales que no tienen más vida espiritual que la que les da la lucha por el reconocimiento de la independencia. Estos poblados «se combaten a muerte y toman consciencia de especies animales determinadas como de sus esencias». En efecto, no son más «que una vida animal que se disocia de otra y consciente de sí sin universalidad». Así como la verdad de la lucha por la vida y la muerte era, en el desarrollo de la autoconsciencia natural, la formación del esclavo, que gracias al trabajo y al servicio se elevaba a una autoconsciencia más alta, así también aquí, «por encima de esos espíritus animales que no hacen más que desgarrarse entre sí, el artesano, cuyo obrar no es solamente negativo, sino también pacífico y positivo, obtiene la superioridad».[33] El sí mismo se produce y se elabora en la cosa producida, pero esta producción de sí mismo empieza siendo inconsciente, del mismo modo que el entendimiento se concebía a sí mismo en la naturaleza y lo ignoraba aún. Este momento es el del espíritu artesano que todavía no es artista «porque no ha recogido el pensamiento de sí mismo». «Es un tipo de trabajo instintivo como el de las abejas que construyan sus celdillas.»[1139] A la religión del artesano corresponde particularmente Egipto, país que en esta fecha Hegel conoce sobre todo a través de Herodoto y el testimonio de los griegos en general. El resultado de estas obras abstractas —menos inspiradas en la Naturaleza que en las formas del entendimiento— será el descubrimiento del espíritu por el espíritu en su obra. La obra inconsciente sólo alcanza progresivamente la representación del sí mismo. En las pirámides el sí mismo es el espíritu difunto —que permanece interior y oculto— o, como sí mismo exterior, la luz naciente que da a las obras sus significados.

Ello no obstante, el templo y las estatuas se anuncian progresivamente por la división y la coordinación de la arquitectura y de la escultura. La primera va a representar el en sí del espíritu, la segunda su para sí. La arquitectura progresa desde formas abstractas a formas más vivas. Es la dialéctica de la columna lo que mezcla la vida de la planta con la forma reguladora del entendimiento. Esta vida es reproducida por el artesano de la misma manera que, por su parte, lo son los primeros esbozos de la escultura, las figuras animales. Así, pues, el espíritu se eleva por encima de lo que reproduce. La forma animal se convierte en el «jeroglífico de otro significado, es decir, de un pensamiento".[1140] Lentamente la forma humana se separa de la forma animal. Pero la obra no tiene su sentido en sí misma: le falta expresar al exterior su sentido

---

[1137] *Phénoménologie,* II. p. 216 *(Fenomenología,* p. 404).
[1138] *Phénoménologie,* II, p. 217 *(Fenomenología, p.* 405).
[1139] *Phénoménologie,* II, p. 218 *(Fenomenología,* p. 405).
[1140] *Phénoménologie,* II, p. 220 *(Fenomenología,* p. 407).

interno; le falta el «lenguaje, el elemento en que está presente el sentido mismo que lo invade». Dicho lenguaje es aún demasiado exterior como en las estatuas de Memnón o demasiado interior como en la piedra negra que solamente por su pura exterioridad dice ocultar un sentido infinitamente profundo.

Este interior y este exterior deben juntarse en una obra que sea hija del espíritu. «Estas monstruosidades en la figura, la palabra y la operación se disuelven en una configuración espiritual, en un exterior que entra en sí mismo y en su interior que se exterioriza desde sí y en sí mismo; se disuelven en un pensamiento que es ser ahí engendrándose a sí mismo y preservando su figura conforme al pensamiento, en un ser ahí transparente. El espíritu es artista.»[1141]

II. *La religión del arte.* Las pocas páginas que Hegel consagró en la *Fenomenología* a la introducción de la religión del arte son particularmente bellas y sugestivas a pesar de su densidad expresiva. La religión del arte es el saber de sí del espíritu ético, el mismo que hemos estudiado bajo el nombre de espíritu verdadero. Este espíritu real ya no es el espíritu del despotismo oriental o de los poblados insociables inmersos todavía en la vida de la naturaleza, sino que es el espíritu sustancial de una ciudad humana que ha superado el estado salvaje de la naturaleza y que todavía no ha alcanzado la abstracción y el dolor de la subjetividad. Es el momento de la «bella individualidad». La ciudad aparece como una obra consciente de sí, como *un espíritu universal individualizado y concreto.* Se diría que la naturaleza es inmediatamente la expresión adecuada del sí mismo espiritual, mientras que el sí mismo no ha hecho abstracción él mismo de su sustancia. Las costumbres de la ciudad son obra de todos y de cada uno. El pueblo que vive en esta sustancia es un pueblo libre. Esta feliz armonía es la de una humanidad perfecta en su finitud, pero es una armonía inestable, la juventud del espíritu del mundo. Antes el hombre estaba aplastado por la naturaleza y no se encontraba como hombre; después el hombre se superará y tendrá consciencia de su inquietud infinita. Entre la religión natural y la religión cristiana surge, pues, la religión del arte, que es la autoconsciencia del espíritu como *humanidad finita.*

Pero esta autoconsciencia del espíritu ético está ya más allá de dicho espíritu, es su culminación al mi tiempo que su declive. Saberse a sí misino, tomar consciencia de sí mismo, es elevarse por encima de su ser. El espíritu que hemos estudiado como espíritu verdadero, es decir, espíritu objetivo, ya no es tal cuando se sabe a sí mismo. La toma de consciencia destruye la inmediata confianza que unía armoniosamente la verdad de un ser con la certeza de un sí mismo. Supone que el sí mismo ha donado ya su sustancia y se ha hundido en su objetividad. La belleza del arte antiguo aparece cuando el espíritu se ha elevado por encima de su realidad, cuando ha retornado de su verdad objetiva al puro saber de sí mismo. Así, pues, el arte deja de ser el ser ético para convertirse en la reminiscencia e interiorización de dicho ser *(Erinnierung).* «Esta consciencia de sí es el espíritu que tiene dentro de sí su certeza, que se lamenta de la pérdida de su mundo y que ahora, a partir de la pureza del sí mismo, produce su esencia (es decir, la produce reproduciéndola), elevada por encima de la efectividad.[1142] Mucho más tarde Hegel escribirá a propósito de la historia de los pueblos en general: «Así es como el espíritu nacional trata de captarse a sí mismo en su acción más elevada. La culminación del espíritu es saberse, arribar no solamente a la intuición, sino también al pensamiento de sí mismo. Es necesario que todo espíritu nacional realice esta acción, pero dicha realización representa igualmente su decadencia, y esta decadencia marca la aparición de un nuevo estadio, de otro espíritu.»[1143]

[1141] *Phénoménologie,* II, p. 221 *(Fenomenología,* p. 407).
[1142] *Phénoménologie,* II, p. 225 *(Fenomenología,* p. 409).
[1143] Introducción de Hegel a la *Filosofía de la historia.*

Cuando el espíritu griego se convierte en saber de sí mismo y se reproduce en la obra de arte, esta reminiscencia es el signo de una forma más elevada. La evolución de la religión del arte es su tránsito a la subjetividad abstracta, al puro concepto, que en la creación artística todavía no es más que la *forma* de la actividad que crea. «Una forma tal es la noche en la cual la sustancia fue traicionada y se transformó en sujeto. De esta noche de la certeza pura de sí mismo el espíritu ético resurge como la figura liberada de la naturaleza y del ser ahí inmediato del espíritu.» Esta noche es la actividad creadora del sujeto que desaparece en primer lugar en su obra y todavía no se representa como tal ante sí mismo. «Esta pura actividad, consciente de su fuerza inalienable, lucha con la esencia sin figura (su *pathos).* Haciéndose dueña de ella, ha convertido este *patitos* en su materia, en su contenido; y esta unidad emerge como obra, como el espíritu universal individualizado y representado.»[1144]

Pues bien, todo lo que puede ser representado objetivamente lo será en esta obra de arte divina. Todo, excepto el concepto, la absoluta certeza del sí mismo en él mismo. El espíritu griego es el espíritu que se manifiesta al exterior, pero que sólo conoce del espíritu esta manifestabilidad. En la religión cristiana la revelación es completa, pero la revelación es más que la manifestación objetiva; lleva en sí el momento de la negación de esta manifestación, *lo profundo de la noche,* mientras que el espíritu artista sólo conoce la *vida del día.*

En su dialéctica, la religión del arte nos abre el camino hacia la revelación de la subjetividad, a la cual se eleva ya en sí en este I saber de su sustancia. Esta absoluta certeza del sí mismo en que se ha disuelto la sustancia debe convertirse, finalmente, en la figura en la cual se contempla el espíritu. Entonces la tragedia antigua, que todavía no es más que representación, se habrá convertido en drama cristiano, el drama de la vida y de la muerte de un Dios que se realiza efectivamente en la historia. Así, pues, esta dialéctica va de la obra objetiva y transcendente a la subjetividad, de la naturaleza al espíritu, ce la coseidad al sí mismo, de la sustancia al sujeto. Los tres momentos de este devenir son la *obra de arte abstracta* donde el espíritu ético se aparece en la forma de puras figuras divinas, la *obra de arte viviente,* donde el hombre pasa a ser la figura elaborada de lo divino en las fiestas y los juegos, la *obra de arte espiritual* donde el espíritu res en el *lenguaje* de la epopeya, de la tragedia y de la comedia. El lenguaje reproduce en su evolución el devenir de la sustancia disolviéndose en la pura certeza de sí. La epopeya reproduce las figuras plásticas de los dioses, la tragedia continúa la obra de arte viviente; finalmente, en la comedia, el hombre se sabe como destino de los dioses; absorbe en él toda la sustancialidad divina, es la *consciencia dichosa,* pero es también la *consciencia desgraciada* que todavía se ignora.

La obra de arte abstracta. La obra de arte es abstracta en sus dos formas extremas, la plástica representación de los dioses olímpicos y él puro lirismo […] en la escultura clásicas el espíritu se representa a sí mismo; el templo está destinado a guardar la estatua de un dios. Esta representación de lo divino es abstracta en la medida en que es pura objetividad y en la medida en que el espíritu creador se olvida a sí mismo ante su obra. La imagen plástica de los dioses hace abstracción de la individualidad del artista, triunfa en su majestad serena más allá de la inquietud del devenir humano; en esto consiste su grandeza y su limitación. «La figura del dios rechaza la indigencia de las condiciones naturales de la existencia»; esta figura es la pura figura humana, sólo conserva en sí una oscura reminiscencia del reinado de los titanes. Y el animal queda rebajado a un símbolo, como, por ejemplo, el águila de Zeus o la lechuza de Minerva. Lo que así se representa no son ya solamente potencias elementales de la naturaleza, sino claros espíritus de los pueblos conscientes de sí

[1144] *Phénoménologie,* II, p. 226 *(Fenomenología,* p. 410).

mismos. La ciudad | misma se honra en Atenea. Sin embargo, a esta serenidad le falta la actividad que ha dado origen a la obra; está más allá de su devenir. «Y si el concepto, como artista o espectador, es lo bastante desinteresado para declarar la obra de arte absolutamente animada en ella misma olvidándose de él mismo en tanto que creador o contemplador, se debe insistir, por el contrario, en el concepto del espíritu que no puede prescindir del momento de ser consciente de sí mismo.»[1145]

En la filosofía griega igualmente la idea está más allá de la subjetividad, no integra en su esencia pura y objetiva el devenir de su concepción. El platonismo no incorpora a la verdad la certeza subjetiva, el movimiento por medio del cual la verdad se pone y se establece. El amor es indigencia, está más acá de la cosa amada. Por el contrario, el deseo del hegelianismo es captar la verdad como certeza de s;. «Por tanto, la obra no es para sí el todo efectivamente animado, sino que es totalidad solamente cuando se la considera con su propio devenir. Este hecho común a la obra de arte, a saber, que es engendrada en la consciencia y producida por manos humanas, es el momento del concepto existente como concepto, que se le contrapone.»[1146] Una vez más vemos el muy particular significado del término *concepto (Begriff)* en Hegel.

La obra de arte plástica era abstracta porque, como verdad objetiva, estaba más allá de la individualidad creadora, y por la razón inversa es abstracto el lirismo puro del himno. La fluidez del himno, que fusiona las consciencias particulares en la operación de todos, es pura interioridad. «Es H corriente espiritual que en la multiplicidad de la autoconsciencia es consciente de sí misma como de una igual operación de todos y como ser simple.»[1147] El lenguaje del himno es más puro que el del oráculo, que expresa sólo la contingencia de una situación y lo arbitrario de una decisión, necesaria como decisión, pero no como contenido.

La oposición entre plástica y lirismo, tan considerablemente acentuada por Hegel, será recogida más tarde por Nietzsche; el contraste entre el arte apolíneo y el arte dionisíaco aparece ya en estos textos y en los que van a seguir sobre la obra de arte viviente. Hegel busca también la unidad que mediatice esta exterioridad y esta interioridad, y la encuentra en la *evolución del culto.* El culto conduce a la viva unidad de lo divino y lo humano, de la *esencia* y de la *autoconsciencia.* En el culto, la autoconsciencia humana se acerca al dios olímpico que manifiesta su triunfo más allá de ella y, a la inversa, el dios abstracto obtiene del hombre la consciencia de él mismo. Los dioses, decía el poeta Hölderlin, no adquieren la existencia, sino la autoconsciencia, cuando el hombre los nombra. «Los dioses reposan de buen grado en lo profundo de los corazones humanos.» Lo divino sólo llega a su consumación con la ayuda del hombre y el hombre sólo se encuentra a sí mismo elevándose hasta lo divino. Así, pues, el culto purifica el sí mismo humano y lo conduce a la participación de la beatitud. No implica en él la consciencia más profunda de la interioridad cristiana, que será la consciencia del mal o del pecado, antes de la reconciliación. Esta purificación, por consiguiente, sigue siendo exterior, como sigue siendo superficial la reconciliación de la esencia y del sí mismo.[1148] Con el *sacrificio* el hombre renuncia a su particularidad y, a la inversa, la esencia objetiva desaparece por la misma razón. «El animal sacrificado es el .signo de un dios, los frutos consumidos son Ceres y Baco»;[1149] y así el sacrificio del hombre es

---

[1145] *Phénoménologie,* II. p. 229 *(Fenomenología,* p. 412).
[1146] *Phénoménologie,* II. p. 229 *(Fenomenología,* p. 412).
[1147] *Phénoménologie,* II, p. 231 *(Fenomenología,* p. 413).
[1148] La comparación entre el helenismo y el cristianismo impera en todos los *Trabajos de juventud* de Hegel. Es cosa sabida que dicha comparación empieza siendo favorable al helenismo. Pero progresivamente Hegel va elevando al cristianismo por encima del paganismo. Al mismo tiempo llega a la concepción filosófica de que «lo absoluto es sujeto».
[1149] *Phénoménologie,* II, p. 235 *(Fenomenología,* p. 416).

recíprocamente el sacrificio de los dioses que se dan al hombre. Aquellos renuncian a su universalidad abstracta y conquistan la consciencia humana, éste renuncia a su particularidad: Ello no obstante, todavía no estamos ante el auténtico sacrificio, el sacrificio cristiano, en el cual el espíritu se sacrifica como tal al espíritu y en el cual el misterio del pan y del vino se convierte en el de la carne y la sangre.

La obra de arte viviente. El resultado del culto es la *inmediata unidad de lo humano y de lo divino.* La obra de arte deja de ser ahora una obra abstracta para convertirse en una obra viviente. Es el hombre mismo quien se presenta al hombre, *se sabe uno con la esencia divina.*[1150] Las bacantes y los portadores de antorchas ya no son dioses lejanos, sino hombres divinizados. El hombre ha ocupado el lugar de la estatua; pero aquí sólo se realiza la corporeidad de lo divino: es la exterioridad sin interioridad. Por el contrario, la interioridad aparece en el carácter místico inconsciente, cuando la esencia de la naturaleza se revela al hombre y participa de su vida autoconsciente al tiempo que le comunica su profundidad. En los misterios de Ceres y de Dionisos no hay, como se cree, secreto, sino que, por el contrario, la esencia se ha unido completamente con el sí mismo: «De esta manera se ha desvelado completamente y se ha hecho manifiesta para él.» En sus metamorfosis el espíritu de la tierra se ha convertido en el principio femenino de la nutrición o en el principio masculino de la fuerza viril. «En la utilidad del poder ser comida y bebida, la naturaleza alcanza su perfección suprema; en efecto, en este acto la naturaleza es la posibilidad de una existencia superior y toca los confines del ser ahí espiritual.»[1151]

Lo místico inconsciente y la corporeidad bella se juntan en la fiesta que el hombre da en su honor, pero a lo místico le falta la posesión de sí y a la corporeidad bella la profundidad de la esencia. «El elemento perfecto en cuyo seno la interioridad es tan exterior como la exterioridad es interna, resulta ser, una vez más, el lenguaje.»[1152] Este lenguaje ya no es el del oráculo, el del himno o el frenesí báquico; se ha dado claridad a sí mismo y se ha puesto en un elemento transcendente e inmanente a la vez, el elemento del *logas,* el panteón de la representación.

La obra de arte espiritual. Estamos, al fin, en la obra de arte espiritual, que va a recoger, en el elemento del lenguaje, todos los momentos anteriores, los dioses olímpicos en la epopeya, la unidad viviente de lo divino y de lo humano en la tragedia, y, finalmente, la resolución de la sustancialidad divina en la dichosa certeza de sí de la comedia antigua. Con esto, toda la sustancia se habrá disuelto en el sí mismo humano. Ahora lo divino ya no está realizado en el mármol, sino en el lenguaje de un pueblo que ha sabido elevarse a la universalidad, y así es como obtiene su más adecuada representación. Los poemas homéricos, la tragedia de Esquilo y de Sófocles, la comedia de Aristófanes, constituyen conjuntamente un devenir dialéctico cuyo sentido general es el siguiente: *el retorno de lo divino a lo humano.* El sí mismo humano desaparece primero ante el mundo que pone de manifiesto en su canto, de la misma manera que el artista desaparecía ante la estatua. El mundo de la epopeya es el de los dioses y los hombres; pero el aeda que sostiene este mundo desaparece en el contenido de su canto, que se manifiesta así como un amplio silogismo. Arriba, uno de los extremos está constituido por los dioses olímpicos que participan en la acción sin perder en absoluto su serenidad inalterable; abajo, en el otro extremo, está el aeda que, como sujeto singular de este mundo, lo engendra y lo sostiene. Su *pathos* no es el poder de la

---

[1150] Hegel vio en el *pueblo griego* el pueblo feliz de la historia que realiza la unidad *inmediata* de lo humano y lo divino; en los *trabajos de juventud* contraponía a éste el *espíritu judío,* que hizo más profunda la separación de los dos términos *(cf.,* en la *Fenomenología,* la consciencia desgraciada).
[1151] *Phénoménologie,* II, p. 238 *(Fenomenología,* p. 419).
[1152] *Phénoménologie, II,* pp. 240-241 *(Fenomenología,* p. 420).

naturaleza, sino Mnemosine, el despertar de la consciencia, «recolección rememorativa de la esencia antes inmediata. El aeda es el órgano que desaparece en su contenido; lo que cuenta no es su propio canto, sino su musa, su canto universal»;[1153] en el centro, el término medio está constituido por los héroes, Agamenón, Aquiles, Ulises..., que son hombres singulares como el aeda, «pero que son solamente hombres representados y, por tanto, al mismo tiempo, universales, como el libre extremo de la universalidad, los dioses». Es la inversión completa del silogismo[1154] lo que presenta el movimiento que va de la *epopeya* a la *comedia.* En efecto, en la comedia es el sí mismo singular del aeda lo que ha pasado a ser esencial, mientras que .la universalidad del mundo divino es rebajada a sustancialidad privada del sí mismo y, por lo tanto, evanescente. En el centro de ese movimiento la tragedia reúne más estrechamente lo divino y lo humano; el sí mismo entra en el movimiento del lenguaje, mientras que lo divino se organiza según los poderes interiores de la sustancia.

A propósito de la epopeya Hegel nos ofrece, como ha dicho uno de sus comentaristas, una fenomenología de los poemas homéricos.[1155] Traduce filosóficamente el lenguaje del poeta. El problema es el de la unidad de los dos mundos, el divino y el humano. Los dioses, al ponerse en acción, parecen hombres superiores, mientras que, por su parte, los hombres elevados a la universalidad por la recolección rememorativa se convierten en dioses mortales. La unidad de la acción, como la del mundo helénico en su conjunto, no es una unidad abstracta, como será la de la potencia romana, sino una unidad viva y flexible. Sin embargo, esta unidad de la representación no deja de poner de manifiesto su inestabilidad, tanto en la pluralidad inconsistente de lo divino como en la relación de estos dioses con los hombres. Los primeros, manteniendo su serenidad en la acción, manifiestan raí, de una grandeza cómica, mientras que los otros, que son la fuerza de la individualidad actuante, ponen de manifiesto los rasgos de una debilidad trágica. «La seriedad de aquellas potencias divinas es, pues, una ridícula superfluidad, ya que los hombres son, de hecho, la fuerza de la individualidad actuante, y el esfuerzo tenso y el trabajo de la individualidad es una tarea igualmente inútil, puesto que son más bien aquellas potencias las que lo guían todo.»[1156] Por encima de los unos y los otros planea la unidad abstracta del *acontecimiento,* el movimiento del tiempo que se enuncia en el ritmo objetivo del poema y en la impersonalidad de su lenguaje. *El destino se conoce todavía como el sí mismo.*[1157]

En la *tragedia* la necesidad abstracta que .corresponde al concepto, aún no consciente de sí mismo, vuelve a acercarse al contenido, lo mismo que el lenguaje del aeda deja de ser impersonal y participa en dicho contenido. El aeda pasa a ser el actor que interviene directamente en el drama. «Es el mismo héroe quien habla, y el espectáculo representado muestra al auditor, que es al mismo tiempo espectador, hombres autoconscientes que conocen y saben afirmar su derecho y su fin, el poder y la voluntad de su determinación.»[1158] Su lenguaje no es el de la vida cotidiana, pero

---

[1153] *Phénoménologie,* II, p. 243 *(Fenomenología,* p. 422).
[1154] Repetimos que, para Hegel, el *silogismo* es esencialmente el *movimiento* que va de lo universal a lo singular a través de la determinación. No se trata de una yuxtaposición de términos, sino del acto mismo de la mediación, la *relación infinita.*
[1155] H. KRONER, *op. cit.,* p. 408.
[1156] *Phénoménologie,* II, p. 244 *(Fenomenología,* p. 423).
[1157] La religión recoge aquí, en lo *ideal,* el movimiento *real* que ya hemos descrito y que lleva del espíritu verdadero a la persona abstracta *(cf.* en la presente obra la V parte, cap. I y II). Hegel mostrará la relación entre esta *representación y* el *espíritu real,* a propósito de la religión revelada, en el tránsito de la consciencia dichosa a la consciencia desgraciada (cf. más adelante, «La religión revelada»).
[1158] *Phénoménologie,* II, p. 247 *(Fenomenología,* p. 425).

expresa en su grandeza y en su exactitud el *pathos* del héroe.

Deriva la acción ética de la contingencia de las circunstancias y presenta en su pureza los «caracteres» que se expresan en la acción. El destino se aproxima al hombre y se convierte en el centro de gravedad de su vida al mismo tiempo que la eleva por encima de sí misma. El terreno de esta acción práctica es «el lenguaje de la epopeya, que se ha hecho consciente de su propia dispersión». «Es el pueblo común en general, cuya sabiduría encuentra su expresión en el coro de la edad madura; el pueblo tiene en esta debilidad su representante, porque él mismo constituye el material positivo y pasivo de la individualidad del gobierno que con él se enfrenta.»[1159] No vamos a insistir sobre la concepción que Hegel presenta aquí del contenido de la tragedia griega; se trata del saber de sí mismo del espíritu verdadero, sobre lo que ya hemos hablado largamente. Las potencias que se enfrentan, cada una de las cuales tiene su encarnación en caracteres naturales y espirituales a la vez, son las del derecho divino y el derecho humano, las de la familia y la ciudad; la división de lo divino que aparece en el seno de cada uno de esos caracteres es la del saber y el no saber, la de Apolo y las Erinias; y su unidad es la unidad misma de la sustancia ética: «Zeus, que es la necesidad de su mutua relación.» Según Hegel, la tragedia antigua empieza a realizar la unidad de los dioses reclamada por los filósofos de la Antigüedad. Es el propio concepto el que se divide, siguiendo su ley interna, en saber y no saber, al tiempo que busca su unidad en la reconciliación del *olvido.* Pero el destino es la autoconsciencia que todavía no se ha encontrado a sí misma. «Sin embargo, la autoconsciencia, la simple certeza de sí, es en realidad la potencia negativa, la unidad de Zeus, de la esencia sustancial y de la necesidad abstracta; es la unidad espiritual a cuyo seno vuelve todo.»[1160] Así, por ejemplo, hemos visto el declive del espíritu verdadero en la certeza abstracta de sí mismo. El mundo sustancial vuelve a encontrarse en el sí mismo, que es su potencia negativa.

Esta negatividad del sí mismo es lo que se manifiesta como tal, al fin, en la *comedia antigua.* El sí mismo se ha elevado por encima del contenido en el cual se absorbía; se ha convertido en el *destino de los dioses y de las potencias éticas* y se sabe como tal. La debilidad de los hombres y de los dioses, en contraste con sus pretensiones, es el origen de lo cómico. El actor trágico se confundía con su máscara y se elevaba por encima de sí mismo; ahora afirma la vanidad de sus elementos sustanciales y los reduce a lo que son propiamente —momentos finitos que sólo tienen su significado en el sí mismo. Los héroes dejan de ser héroes y se transforman en hombres ordinarios; el actor arroja su máscara y aparece en carne y hueso sobre la escena. Lo divino y lo humano, que estaban separados en la epopeya y también en la tragedia, se unifican ahora completamente, pero de tal manera que lo único que subsiste es lo humano y lo contingente y el sí mismo puede ironizar sobre su pretensión de ser las potencias éticas en su universalidad. El pueblo, que se sabe como la potencia de la ciudad, «ofrece el risible contraste de su opinión sobre sí mismo y su ser ahí inmediato, de su necesidad y su contingencia, de su universalidad y su vulgaridad.»[1161] El pueblo ha perdido su divinidad e ironiza sobre él mismo y sobre sus dioses en la comedia.

En la comedia moderna la seriedad de la comedia antigua se revela porque el hombre parece elevar a lo absoluto lo que no tiene más que un valor finito—el dinero, por ejemplo—, y la risa no se da en la escena misma, sino entre los espectadores que ven el espectáculo. Por el contrario, en la comedia antigua la risa es algo propio de los

---

[1159] *Phénomtnologíe,* II, p. 248 *(Fenomenología,* p. 426).
[1160] *Phénominologie,* II, p. 253 *(Fenomenología,* p 430).
[1161] *Phénominologie,* II, p. 255 *(Fenomenología,* p. 432)

actores.[1162] Es el *sí mismo* del actor quien afirma la vanidad de todas las potencias divinas y humanas manifestando su constante disolución, y también la vanidad de las fórmulas éticas que, reducidas a ellas mismas, no son sino *nubes,* mientras que los pensamientos abstractos del bien y de lo bello, liberados de la contingencia de su contenido, se dejan llenar con cualquier apariencia.

El mundo ético ha perdido su sustancia, ha terminado su movimiento y se ha disuelto completamente en el *sí mismo cierto de sí misino.* Esta es, justamente, la certeza que ahora surge y que constituye el contenido esencial de la comedia. Es la consciencia dichosa, «el retorno de todo lo universal a la certeza de sí mismo; y esta certeza es, por consiguiente, la total ausencia de terror, la total ausencia de esencia de todo lo que es extraño, un bienestar y un apaciguamiento de la consciencia tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia».[1163]

El principio que expresa esta alegría se enuncia como sigue: «El sí mismo es la esencia absoluta»; pero este sí mismo debe descubrir su inconsistencia: cuando pretende alcanzarse se encuentra alienado, finito en sí mismo, *es humano, demasiado humano.* La verdad de esta absoluta certeza de sí es ser lo inverso de sí misma; pretende ser consciencia dichosa y debe aprender que es la consciencia desgraciada, la consciencia para la cual «el propio Dios ha muerto». En este sentido es el campo de una más elevada forma de religión, el cristianismo. Pero en esta dialéctica de la comedia antigua hallamos un pensamiento que aparece constantemente en el hegelianismo y que podría enunciarse así: el hombre es la verdad de lo divino, pero cada vez que reduce lo divino a sí mismo, cada vez que pierde su movimiento transcendente, se pierde a sí mismo. De ahí esas duras palabras: «Dios ha muerto.»

III. *La religión revelada (o manifiesta).* El tránsito de la consciencia dichosa a la consciencia desgraciada, el fin y la decadencia general del mundo antiguo, constituyen los presupuestos históricos de la religión cristiana, en la cual, al fin, el espíritu va a saberse a sí mismo con la forma del espíritu. La religión del arte nos ha llevado desde el saber del espíritu como sustancia, el saber del espíritu como sujeto. En las religiones orientales lo absoluto aparece como sustancia en la cual la autoeonsciencia desaparece como tal; el hombre, en tanto que ser finito, no es más que un accidente, su vida es la de un esclavo, y el ser universal no tiene verdadera relación con el saber de sí mismo que se despierta en él. Esta religión se caracteriza por el temor y el temblor: Dios —si es que se le puede dar ese nombre—, que de hecho es ya un sujeto, está más allá de lo finito, es el *en sí abstracto.* Sin embargo, la religión del arte ha *humanizado* esta esencia divina; la propia consciencia ha puesto la figura de lo divino gracias a su actividad, de manera que al término de su desarrollo la sustancia se ha alienado completamente en el sí mismo. «En el espíritu en la singularidad de la consciencia es perfectamente cierto de sí, se ha hundido toda esencialidad. La proposición que expresa esta ligereza se enuncia así: el sí mismo es la esencia absoluta.»[1164] Pero el sí mismo de que se trata no es más que la negatividad abstracta, o mejor dicho, el sí mismo sólo se encuentra a sí mismo como sí mismo finito y privado de espíritu. El júbilo de la inquebrantable certeza de sí que pasa a la audaz y formal afirmación de la consciencia estoica debe degenerar en consciencia de la pérdida total de todo lo divino a través de la intranquila inquietud de la consciencia escéptica. Dicha pérdida es en realidad la desaparición del mundo ético, que en el panteón romano ya no es más que un recuerdo. «Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, lo mismo que

[1162] Sobre la *Comedia moderna* como destino de la *Comedia antigua, cf.* el artículo de Jena sobre el *Derecho natural,* ed. Lasson, VII, pp. 385 y ss.
[1163] *Phénoménologie,* II, p. 257 *(Fenomenología,* p. 433).
[1164] *Phénoménologie,* II. p. 258 *(Fenomenología,* p. 434).

la confianza en los oráculos que debían conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, los himnos son palabras que la fe ha abandonado; las mesas de los dioses se han quedado sin comida y sir bebida espirituales y los juegos y las fiestas dejan de infundir a la consciencia la bienhechora unidad de ella misma con la esencia.»[1165] El destino sólo ha conservado ese mundo pasado en la interioridad del recuerdo y en la universalidad del pensamiento: pero, justamente por ello, ha hecho posible el *nacimiento del espíritu consciente de sí mismo como espíritu.*[1166]

Este nacimiento tiene un doble origen: de una parte, resulta de la alienación de la sustancia que hemos visto realizarse en la religión del arte; de otra parte, es resultado del movimiento inverso en el curso del cual el sí mismo se aliena y se eleva a la esencia. De esta manera la esencia se hace autoconsciencia, mientras que la autoconsciencia se hace esencia. Ese doble movimiento es lo que expresa la presencia histórica de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. En él. Dios, como esencia abstracta, se hace autoconsciente, y no ya por mediación de una producción de la consciencia, sino inmediatamente de acuerdo con una necesidad sensible que revela que las dos naturalezas, «la naturaleza humana y la naturaleza divina, son idénticas».[1167] Pero en él también el hombre se eleva hasta la esencia y se supera a sí mismo en tanto que finitud sin más. Ahí reside la alienación inversa de la anterior, la del sí mismo que de nuevo instaura la sustancia «no de manera tal rué la consciencia del espíritu haya de volver a SJ principio, la religión natural, sino más bien de modo que esta conversión se actualice para y por la propia autoconsciencia».[1168] La alienación de la certeza de sí se expresa ya en la consciencia desgraciada. El trágico destino del sí mismo de la consciencia desgraciada es no poder encontrarse tal como se busca. En efecto, el sí mismo está más allá de él mismo, y cuando cree alcanzarse descubre que se ha perdido. Así, pues, el hombre, como autoconsciencia, aliena su certeza de sí, hace de ella un más allá, una esencia inmutable; pero, en virtud de la indivisible unidad del ser para sí, dicha alienación sigue siendo consciente «de modo que es conservada en esta alienación de sí misma y sigue siendo el sujeto de la sustancia». Así y todo, la consciencia desgraciada no es más que un presupuesto histórico del cristianismo, el dolor de la subjetividad que quisiera renunciar a sí misma y volver a encontrar en la objetividad la unidad de la esencia y de la autoconsciencia que es su contenido.

Es ese contenido lo que hace presente de forma efectiva la revelación de Cristo, su nacimiento, su vida, su muerte y su resurrección en la comunidad. Al estudiar la consciencia desgraciada como tal hemos visto solamente un aspecto de la religión cristiana y hemos tenido que dejar al margen el movimiento del en sí o de la esencia revelándose al hombre como dicha unidad, una unidad en la cual el sí mismo singular se hace sustancial, mientras que la sustancia se convierte en sí mismo; esta unidad, repetimos, no es imaginada en el ser o, mejor dicho, no es una interpretación que dejara subsistir una duda sobre el fondo de las cosas, no es «lo místico que atribuye a la naturaleza como a la historia... un sentido interior distinto al que ofrecen de modo inmediato a la consciencia en su manifestación»,[1169] sino que dicha unidad es una revelación inmediata. Es realmente cierto que el concepto ha surgido para nosotros al ir de la certeza sensible al entendimiento, pero se precisa que lo que fue para nosotros sea también para la consciencia del espíritu y para su consciencia inmediata. La necesidad

---

[1165] *Phénoménologie,* II. p. 261 *(Fenomenología,* p. 435).
[1166] *Phénoménologie,* II, p. 262 *(Fenomenología* p. 436).
[1167] *Phénoménologie.* II, p. 267 *(Fenomenología,* p. 439).
[1168] *Phénoménologie,* II, p. 259 *(Fenomenología,* p. 435).
[1169] *Phénoménologie,* II, p. 266.

pensada es distinta de la necesidad inmediata, pero esta distinción es lo que desaparece en el concepto.[1170] Lo pensado como necesario también debe aparecer y manifestarse en la experiencia. «Fuera de la experiencia humana no hay nada.» El momento de la positividad histórica está contenido en la naturaleza del concepto, que es «lo que se aliena», y se hace ser ahí al tiempo que sigue siendo concepto en su ser ahí.

Una vez que el espíritu real del mundo ha llegado al saber de *la unidad de la naturaleza humaría y de la naturaleza divina,* todavía se necesita que dicha unidad se haga positiva para la consciencia. Esa positividad es la presencia sensible de Cristo: «Quien me ha visto ha visto al Padre.» «La consciencia creyente ve, toca y oye a esta divinidad»; «ve una autoconsciencia humana, pero al mismo tiempo ve a Dios, puesto que en esta autoconsciencia humana la esencia está tan presente como el ser ahí sensible». «Lo ínfimo es al mismo tiempo lo supremo; el que la esencia suprema sea vista, escuchada como una autoconsciencia en el elemento del ser, constituye, en realidad, la perfección de su concepto, y gracias a esta perfección la esencia es inmediatamente ahí al tiempo que es esencia.»[1171]

Lo que de este modo llega a ser, no sólo para nosotros o en sí, sino para sí mismo, es el concepto como concepto. Se da en la intuición como la unidad de la sustancia y del sujeto, de lo sensible y de lo espiritual, de lo universal y de lo particular, de lo infinito y de lo finito. En el concepto, Dios es sabido como espíritu, «pues solamente en el espíritu constituye el hombre-dios esta unidad». En efecto, el espíritu es el saber de sí mismo en su alienación, la esencia que es el movimiento que permite retener en su ser otro la igualdad consigo mismo.[1172] Así, pues, el ser no es la inmediatez impenetrable, sino la esencia. Pero tampoco es solamente la esencia como inalterable igualdad consigo misma, su infinitud opuesta a la consciencia humana finita, sino que es la esencia como presencia inmediata y negación de sí misma en esta presencia: «Por tanto, como sí mismo es *este* sí mismo y sí mismo universal.» Ahora bien, eso es propiamente lo que sabe la religión revelada: «Las esperanzas y expectativas del mundo anterior no hacían más que empujar para intuir lo que es la esencia “ absoluta y encontrarse en ella. Este goce accede a la autoconsciencia y capta el mundo entero, es el goce de contemplarse en la esencia absoluta, porque es el espíritu...»[1173]

Por consiguiente, el conocimiento de Cristo —toda la positividad del cristianismo— no es un conocimiento exclusivamente sensible, sino que es también el saber especulativo que se da con esta presencia y que pertenece a la comunidad religiosa, a una Iglesia en la cual el espíritu se realiza como *autoconsciencia universal.* «Esta unidad del ser y de la esencia, del pensamiento que es de forma inmediata ser ahí, es el saber inmediato de esta consciencia religiosa, lo mismo que ella es su pensamiento o su saber mediado.»[1174] Dios se revela ahora tal cual es, es ahí como es en sí, es ahí como espíritu. Hegel va a desarrollar, por tanto, los distintos momentos del saber especulativo de la comunidad cristiana; en efecto, la unidad de las dos naturalezas —humana y divina— no es una unidad estática, sino un devenir y una dialéctica que justamente constituyen el espíritu tal como ahora se aparece en él mismo. El dios-hombre debe desaparecer en el tiempo lo mismo que todo «esto sensible» e histórico, pero resucita transfigurado. De este modo el sí mismo singular se aliena y se eleva a la

[1170] *Phénoménologie,* II, p. 264. Hegel expresa así la necesaria unidad del *a posteriori* y del *a priori.*
[1171] *Phénoménologie,* II, p. 268. Ya se ve por qué en esta religión el espíritu se ha *revelado* completamente a sí mismo.
[1172] *Phénoménologie,* II. p. 266.
[1173] *Phénoménologie,* II, p. 269 (Fenomenología, p. 441).
[1174] *Phénoménologie,* II, p. 268 *(Fenomenología,* p. 441).

esencia divina; y, a la inversa, la esencia abstracta de Dios muere 5' se convierte en el sí mismo singular. Esta unidad se expresa en el espíritu, en la autoconsciencia universal de la comunidad religiosa. Lo que piensa o, mejor dicho, lo que se representa la consciencia religiosa es este espíritu concreto, que es la verdad de esta dialéctica. Efectivamente, la consciencia religiosa no es todavía el pensamiento que concibe o el absoluto saber de sí, sino que traduce, con *la forma aún extraña de la representación,* el espíritu que ella misma es sin tener todavía plenamente consciencia de sí misma. Habla de las relaciones entre esencia y autoconsciencia como de relaciones entre padre e hijo; introduce el acaecer histórico y la sucesión contingente allí donde no son más que la revelación de una necesidad intrínseca. Vamos a echar una rápida ojeada al saber especulativo de la comunidad religiosa tal como lo presenta aquí Hegel. Se da la distinción entre el reino del padre, el del hijo y el del espíritu, «es decir, el *logos,* la naturaleza y el sí mismo finito y, finalmente, el sí mismo universal, el espíritu en la comunidad». Señalemos que el saber de la comunidad es el texto del que la filosofía hegeliana se pretende traducción auténtica en el lenguaje del *concepto y* no ya en el de la *representación.*

El saber especulativo de la comunidad. Lo que Hegel expone rápidamente en la *Fenomenología,* recogiendo en realidad lo expuesto en los *Trabajos de juventud,* es cómo se manifiesta en lo sensible esta revelación que se convierte en el saber y la vida de la comunidad —¿una religión del Paráclito? En la *Fenomenología* el pensamiento está mucho más elaborado, Hegel se siente mucho más seguro de sí mismo, pero la relación existencial con los orígenes del cristianismo, con el evangelio, de la que lo menos que puede decirse es que era sorprendente en los *Estudios teológicos* de Francfort, casi ha desaparecido. La interpretación filosófica oculta las fuentes religiosas. La religión absoluta es una religión *positiva* «en el sentido de que todo lo que es para la consciencia es una realidad objetiva; todo debe llegarnos de un modo externo. Así, por ejemplo, lo sensible es una positividad. En un principio sólo es positivo lo que tenemos ante nosotros en una intuición inmediata».[1175] Antes de elevarse a pensamiento, la revelación debe presentarse como «un puro dato». Así, pues, la religión cristiana es revelada en un doble sentido: como nación de la profundidad del espíritu cierto de él mismo que aparece ante su consciencia, y como un primer dato extraño del que la consciencia debe apoderarse para integrarlo. Hay que creer «en espíritu» y la transformación de la fe inmediata en una fe espiritual es la vida de la comunidad, que desempeña así un papel esencial en la religión absoluta. Hemos dicho[1176] que una filosofía de la Iglesia era posible a partir de la *Fenomenología,* aun cuando la elaboración de tal filosofía no haya entrado en las intenciones de Hegel. Para él, esta comunidad es más bien la primera forma imperfecta de la razón, de la autoconsciencia universal que en ella se elabora.

Los discípulos vieron y escucharon al Cristo histórico, separado de ellos por todo el abismo de la objetividad sensible. Su presencia en un aquí y un ahora debe transformarse en una presencia espiritual. Pero esta mediación, que es el pensamiento, se realiza para ellos en el seno de lo sensible. Es justamente el pasado y el alejamiento lo que constituye «la forma imperfecta según la cual el modo inmediato recibe la mediación o es puesto universalmente».[1177] Los discípulos deben conocer en toda su

[1175] Según las lecciones de Hegel sobre la *Filosofía de la religión.*

[1176] En las notas de nuestra traducción de la *Fenomenología* (II, p. 270). En efecto, la Iglesia puede aparecer como la autoconsciencia universal concreta que espiritualiza el acontecimiento de la encarnación; pero, para Hegel. esta comunidad no es aún más que una forma imperfecta, como afirma en el capítulo sobre «El saber absoluto» *(Phénomónologie,* II, p. 306).

[1177] *Phénoménologie.* II, p. 270 *(Fenomenología,* p. 442).

significación la dialéctica del esto sensible con la que se abre la *Fenomenología del espíritu.* El Dios inmediatamente presente debe desaparecer, no es ya, pero ha sido, y este haber sido debe devenir, en la *Erinnerung,* la interioridad del recuerdo común, una presencia espiritual. Sólo por el hecho de haberle visto y oído, la consciencia de los discípulos se convierte en una consciencia espiritual. El espíritu ya no está separado de ellos, sino que habita en ellos: «Cada vez que os reunáis en mi nombre estaré entre vosotros.» El espíritu permanece entonces sí mismo inmediato de la efectividad, pero como autoconsciencia universal de la comunidad.[1178] El «Haced esto en memoria mía» significa el retorno al pasado, pero un retorno a un nivel más alto, porque el pasado se ha hecho espíritu viviente en la comunidad, mediatizado por la historia de la citada comunicad, es decir, por su tradición, que no es sólo una repetición, sino una revelación continua. «Lo que constituye la totalidad de este espíritu no es el singular para sí (Cristo), sino aquél conjuntamente con la consciencia de la comunidad.»[1179] En el transcurso de su historia, la comunidad deseará constantemente reformarse para volver a su origen, a lo que el hombre-Dios dijo c hizo, y esa necesidad de reforma no deja de ser significativa, pero confunde la inmediatez primera con la exigencia del concepto. «Lo que este espíritu que se revela es en sí y para sí no sale, por tanto, a la luz del día por el hecho de que el rico contenido de su vida en la comunidad se desenrede, por así decirlo, y se reduzca a sus primeros hilos, por ejemplo a las representaciones de la primera comunidad imperfecta, o incluso a lo que el hombre efectivo haya dicho. En la base de esa vuelta atrás se encuentra, ciertamente, el instinto de ir hasta el concepto, pero confunde el origen como el ser ahí inmediato de la primera manifestación con la simplicidad del concepto.»[1180] Lo que resultase de ese empobrecimiento sería solamente el recuerdo sin espíritu y no el pensamiento del sí mismo espiritual que se ha convertido en el sí mismo de la comunidad, el sí mismo que ha pasado a ser sí mismo universal, «que es universalidad sin perder su realidad efectiva en esta universalidad».

El saber de la comunidad es a la vez su sustancia y su certeza de ella misma; dicho saber junta los dos momentos que se habían presentado en el transcurso del itinerario de la consciencia en su separación: el de la subjetividad de la *consciencia desgraciada,* que corresponde a la certeza de sí de la comunidad, y el de la objetividad de la *fe del mundo de la cultura,* que corresponde a su sustancia.[1181] La comunidad posee una verdad que es al mismo tiempo Certeza. En otras palabras: la verdad no es para esta comunidad un contenido ajeno a ella, sino que ella misma es esta verdad y esta verdad es su saber de sí misma. No es casualidad el que hayamos encontrado esos dos momentos en su estado de separación. Al estudiar sólo la autoconsciencia debíamos encontrar el momento de la certeza de sí separado de su verdad en sí; en cambio, al estudiar el mundo de la cultura debíamos encontrar la verdad citada como sustancia de la fe, pero sin la certeza de sí que corresponde entonc3s a la pura intelección. Es, precisamente, en una *Fenomenología* de la religión como tal donde debían encontrarse juntos los dos momentos, ya que la religión es la autoconsciencia de la sustancia espiritual. Ello no obstante, la comunidad religiosa no es la forma más elevada del saber de sí del espíritu. La modalidad de la representación todavía hace desiguales a la consciencia y a la autoconsciencia. Y es esta última forma de desigualdad la que superará el saber absoluto.

Los tres momentos del saber de la comunidad están ya, para nosotros, en el elemento del concepto cuando para la comunidad ' están todavía en el elemento de la

---

[1178] *Phénoménologie,* II, p. 270 *(Fenomenología, p.* 442).
[1179] *Phénoménologie,* II, p. 270 *(Fenomenología,* p. 442).
[1180] *Phénoménologie,* II, p. 271 *(Fenomenología,* p. 443).
[1181] *Cf.* en la presente obra, V parte, cap. III.

representación. De aquí la doble presentación hecha por Hegel; éste expone a la vez lo que son dichos momentos en la representación de la consciencia religiosa y lo que significan para nosotros. La historia sagrada empieza con la *creación* del mundo; pero este crear es «la palabra de la representación para designar el concepto mismo con arreglo a su movimiento absoluto».[1182] Antes de la creación del mundo, o mejor dicho, sin el mundo. Dios es la abstracción del puro pensamiento; para Hegel, la abstracción no es nuestra abstracción, sino que está en el seno de lo absoluto, que es la negatividad. Este puro pensamiento, en tanto que es en sí el espíritu, no es sólo la esencia eterna y simple, sino que es ya alteridad y, como tal, el *logos.* La consciencia religiosa se representa a Dios antes de la creación del mundo como Trinidad, e introduce «las relaciones naturales entre el padre y el hijo en el lugar de la forma del concepto».[1183] Para nosotros, este *logos* es el pensamiento de sí mismo tal como se mostrará en la *Lógica especulativa.* «Si estos momentos son considerados en su pureza, constituyen los conceptos inquietos que son solamente en tanto que son en sí mismo su contrario y sólo encuentran su descanso en el todo.»[1184] Pero el *logos* no es sin la *naturaleza* o el mundo. Lo que la representación traduce con la palabra creación expresa el movimiento del concepto. En el elemento del pensamiento puro el ser otro no está puesto realmente o, dicho de forma distinta, la alienación, sin la cual lo absoluto no es para sí y no es espíritu, todavía no es completa. La filosofía hegeliana no procede a una reducción del mundo a partir del *logos. Logos* y naturaleza se exigen mutuamente. Dios sin el mundo, o el puro pensamiento sin la naturaleza, es lo que se separa de sí mismo, o sea, sólo un momento que se opone a un ser otro. Sin duda, el ser otro está ya en la esencia en tanto que esta esencia es el *logos,* pero la alteridad no es más que el concepto de la alteridad; «en esta simple intuición de sí mismo en el otro, el ser otro no se opone, por tanto, como tal; es la diferencia tal como en el puro pensamiento nc es inmediatamente diferencia alguna: un reconocimiento del amor en el cual los dos se oponen según su esencia».[1185] Pero el espíritu no es efectivo si no se niega efectivamente, sólo es sí mismo en esta negación o mediación que, como negatividad absoluta, le instaura de nuevo. En este sentido. Dios, en el elemento del puro pensamiento, es su propio devenir otro, su negación como naturaleza. «En el principio Dios creó el cielo y la tierra»; en este elemento, que es propiamente el de la representación, y no el del pensamiento, las diferencias adquieren una existencia sustancial; el espíritu se ha como perdido y hecho extraño a sí mismo. La naturaleza no es solamente el otro del *logos,* como el *logos* es lo otro de la naturaleza, sino que hay en ella una alteridad esencial. Cuando la historia sagrada habla de la creación del mundo quiere decir que no se puede concebir el mundo en sí, sino que siempre está *puesto* como momento. «La naturaleza —dirá más tarde Hegel— es divina en sí, en la idea; pero, tal como ella es, su ser no corresponde a su concepto, es más bien la contradicción nunca resuelta.»[1186] En la creación Dios deviene sí mismo, pero el mundo deviene, en tanto que expresa este movimiento él mismo, un sí mismo finito y en-el-mundo. «Ello no obstante, el mundo no es solamente este espíritu arrojado y disperso por la integridad de la existencia y su orden externo, sino que, por ser este espíritu esencialmente el sí mismo simple, este último está también presente en el mundo: el espíritu que está ahí, el cual es el sí mismo singular, que tiene la consciencia y que se diferencia de sí como otro o como mundo.»[1187] De acuerdo con

---

[1182] *Phénoménologie,* II, p. 276 *(Fenomenología,* p. 446).
[1183] *Phénoménologie,* II. p. 274 *(Fenomenología,* p. 445).
[1184] *Phénoménologie,* II, p. 274 *(Fenomenología,* p. 445).
[1185] *Phénoménologie.* II. p. 275 *(Fenomenología,* p. 446). Cf. el texto del prólogo sobre el dolor de lo negativo, I, p. 18.
[1186] *Enciclopedia,* ed. Lasson, V, 208.
[1187] *Phénoménologie,* II, p. 276 *(Fenomenología,* p. 447).

una imagen romántica, el espíritu sale de las profundidades de la naturaleza, es naturaleza antes de ser sí mismo. Por eso, debe desaparecer el estado natural o la inocencia primigenia; la consciencia religiosa habla de un paraíso terrestre y luego de una desobediencia: al comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, el hombre perdió la inocencia que era su característica en los primeros momentos de la creación. Pero nosotros sabemos que tenía que abandonar esa inocencia animal con el fin de convertirse en espíritu para sí. «Para que sea, de hecho, sí mismo y espíritu, debe ante todo devenir para sí mismo un otro, lo mismo que la esencia eterna se presenta como el movimiento de ser igual a sí misma en su ser otro.»[1188] Este desgarramiento de la consciencia o esta alteridad que se introduce en ella es el *saber del bien y del mal.* Como campo de dicha oposición y en tanto que es para él mismo la consciencia de esta contradicción, el hombre se considera malvado y sitúa el bien más allá de él. De esta manera pone su *diferencia y* su *igualdad* con Dios. El espíritu se sabe, en sí mismo, como absoluto, divino como esencia, pero, para sí mismo, como no absoluto, como ente-en-el-mundo. Esta contradicción le hace sí mismo y espíritu, pero todavía no lo sabe. Efectivamente, la citada contradicción no es sólo la contradicción del espíritu finito, sino que el espíritu absoluto es absoluto porque siempre pone esta contradicción en sí y la supera constantemente, lo cual significa en términos lógicos su negatividad y en términos más concretos su ser sí mismo o espíritu. Por eso el origen del mal puede ser situado por la consciencia religiosa más allá del hombre en la caída de los ángeles, pero, en cambio, no puede llegar a representarse el mal en Dios, a pesar del intento de Boehme, que considera el mal como la cólera de aquél. El pensamiento *representativo* sabe siempre los términos de la contradicción en su *exterioridad* sin espíritu y no puede comprender que el propio Dios ponga su alteridad para encontrarse como sí mismo y espíritu.[1189]

Sin embargo, ese pensamiento se presenta en la consciencia religiosa, pero como el acontecimiento de la encarnación y como el sacrificio y la muerte voluntaria del Dios-hombre. Aunque el ser-ahí es el *ser* el mal respecto de la *esencia* divina, Dios se hizo carne. La esencia divina se rebajó hasta el ser ahí que le es extraño, pero en el sacrificio y la muerte del mediador ha suprimido ese ser ahí extraño y lo ha elevado hasta ella. Entonces, y solamente entonces, Dios se ha *revelado como espíritu.* Por eso su muerte no es el retorno puro y simple a su esencia primera, al Dios abstracto o a la sustancia, que era lo único que conocía la religión natural. «La muerte del hombre divino como muerte es la abstracta», pero pierde esta significación natural en la autoconsciencia de la comunidad, que es la única que ha conocido la resurrección, la *muerte de la muerte.* «La muerte deja de ser lo que significa de modo inmediato, el no ser de esta entidad singular y se transfigura en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad, muere y resucita cada día en ella.»[1190] Así, pues, la muerte de Cristo es la posición del espíritu de la comunidad, la autoconsciencia universal. El movimiento que se ha realizado en él *debe efectuarse ahora en el seno de la comunidad* y debe convertirse en su *propio movimiento* en vez de *ser ajeno* para ella. Aquí radica el tránsito al tercer elemento, el de la autoconsciencia. «El espíritu es puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la autoconsciencia universal; es su propia comunidad. El movimiento de la comunidad, como movimiento de la autoconsciencia, que se distingue

[1188] *Phénoménologie,* II, p. 276 *(Fenomenología,* p. 447).
[1189] *Phénoménologie.* II. p 279. El movimiento por medio del cual el hombre, como *consciencia de esta contradicción,* se pone como el mal y pone el bien, Dios, fuera de *él* hace pensar en el desarrollo de la *consciencia desgraciada.* Es la misma dialéctica.
[1190] *Phénoménologie,* II. p. 286 *(Fenomenología.* 454).

de su representación, es el movimiento de producir lo que ha devenido en sí.»[1191] Lo que ha devenido en sí es, justamente, el rebajamiento del Dios abstracto y lejano, su reconciliación con la existencia humana, es decir, su posición como espíritu; la comunidad debe reconciliar, a su vez, la existencia finita con la esencia divina interiorizando en ella la muerte y la resurrección de Cristo. La relación entre estas dos dialécticas es la muerte del mediador; lo que hay que entender en todos los sentidos posibles con las palabras: *el mismo Dios ha muerto.*

La muerte de Cristo no es sólo la muerte del Dios-hombre, sino también la muerte del Dios abstracto cuya transcendencia separaba radicalmente la existencia humana de su esencia divina. La vida y la muerte de Cristo significan «que el espíritu puro o inefectivo del mero pensamiento se ha hecho efectivo».[1192] Lo que muere es la abstracción de la esencia divina «que no está puesta como sí mismo». Dios ha devenido, como espíritu, autoconsciencia universal de la comunidad, que, en la mediación de su historia, eleva su particularidad a la universalidad y hace de esta universalidad, en el seno de la cual muere lo particular, la universalidad concreta y moviente. El espíritu es *para sí mismo* esta reconciliación que hemos vuelto a encontrar como el *en sí* de la religión y de donde ha salido nuestra dialéctica. «Esta autoconsciencia no muere efectivamente de la misma manera que nos representamos que muere realmente el ser particular, sino que su particularidad muere en su universalidad, es decir, en su saber, que es la esencia reconciliándose consigo misma.» Lo trágico de la existencia humana no es eliminado como si se dijera que «el mal es el bien», porque este *«es»* del juicio se encuentra, como inmediato, sin espíritu. Se trata, por el contrario, del espíritu viviente. Lo trágico está en el movimiento por medio del cual la existencia finita se eleva a la universalidad y mucre en esa universalidad, mientras que dicha universalidad deviene para ella misma en esta existencia y vuelve a aparecer en lo que muere. Como escribe Hegel en el prólogo a la *Fenomenología:* «La manifestación es el movimiento de nacer y perecer, movimiento que no nace ni perece, pero que es en sí y constituye la efectividad y el movimiento de la vida de la verdad.»[1193] La muerte del mediador significa tanto la muerte del *más acá* sensible, que los discípulos trataban en vano de retener, como la del *más allá* insondable que condenaría irremediablemente a toda la existencia humana. Justamente en esta muerte la sustancia se transforma por completo en sujeto. *«Dios ha muerto.»* Esas duras palabras son la expresión del simple saber de sí más íntimo, «el retorno de la consciencia a la profundidad de la noche, del yo = yo, que no distingue ni sabe nada fuera de ella».[1194] Pero como es el dolor de la consciencia desgraciada que ha perdido la sustancia de lo divino, es también la alienación de esta consciencia singular y su ascensión hacia el espíritu concreto qué vive en la comunidad. Esta comunidad deja de ser Cristo como figura singular para convertirse en el Paráclito en quien la encarnación se eterniza. El punto de vista cristocéntrico de la Biblia tiende a desaparecer para ceder su puesto a este Cristo universal que es la comunidad. «El hombre divino —o el dios humano— muerto es en sí la autoconsciencia universal», y ahora se hace consciencia universal para sí en el saber que esta comunidad tiene del espíritu, saber que es su propio saber de sí misma. «Así, pues, este saber es la espiritualización por medio de la cual la sustancia se ha hecho sujeto, por medio de la cual su abstracción y su no vitalidad han muerto, por medio de la cual, por tanto, la

[1191] *Phénoménologie,* II, p. 284 *(Fenomenología, p.* 452)
[1192] *Phénoménoíogie,* II, p. 287 *(Fenomenología,* p. 454).
[1193] *Phénoménologie,* Prólogo. I. p. 40.
[1194] La profundidad de esta subjetividad es lo que Hegel expresaba en la *Realphilosophie* de Jena en los términos siguientes: «El yo es la noche de la desaparición» (II, 185); o también: «Nosotros somos la nada» (II. 80).

sustancia se ha hecho efectivamente autoconsciencia simple y universal.»[1195]

Pero la comunidad religiosa aún no es más que una forma imperfecta del saber absoluto. Aunque en ella la representación regresa a la autoconsciencia, ese retorno no es efectivo para ella, todavía se lo representa de manera que la reconciliación que la comunidad encarna no se le aparece como *obra suya;* desde luego, es la verdad que se sabe a sí misma, pero no tiene consciencia de que produce esta verdad. La citada producción de la verdad como desarrollo del sí mismo corresponde al saber absoluto. «Su propia reconciliación entra como algo lejano en su consciencia, como algo lejano en el futuro, lo mismo que la reconciliación que llevaba a cabo el otro sí mismo se manifiesta como algo lejano en el pasado.)» *Nostalgia del pasado* y *ferviente espera del futuro* constituyen la imperfección de la comunidad religiosa, que excluye de sí a la Iglesia triunfante y espera su salvación en un más allá que se la presenta con la forma de la *temporalidad.* El hombre divino singular tenía por padre al Dios abstracto y por madre a la autoconsciencia efectiva; el hombre divino universal, o sea, la comunidad, tiene por padre a su propia operación y a su propio saber y por madre al amor eterno que aquélla solamente siente sin contemplarlo en su consciencia como objeto inmediato efectivo.[1196] Su reconciliación reside en este amor, pero se le aparece como inefectivo. Lo que entra en su consciencia es el mundo que espera su transfiguración. El mundo se reconcilia en sí con la esencia, pero este en sí no está dado a la consciencia como tal, de modo que su consciencia del mundo o el espíritu efectivo es, para esta comunidad, distinto de su consciencia religiosa o del espíritu en la religión. Hemos visto ya que esta distinción —como la existente entre consciencia y autoconsciencia— era el motor de la dialéctica de la religión, y ahora vemos que subsiste todavía. Es suprimida *en sí* para ella, pero «este en sí no es realizado o, mejor dicho, no se ha hecho aún absoluto ser para sí».

Ahora bien, ¿qué significa para el propio Hegel esta realización? El que el espíritu efectivo, el de la historia, se convierta en su propio saber de sí y el que este saber de sí mismo se presente a su consciencia en la historia implica, ciertamente, la reconciliación dialéctica de la existencia humana finita y de la esencia, pero el que esta reconciliación sea captada como *obra nuestra,* esta doble exigencia, conduce a una Humanidad divina que pone temporalmente una verdad eterna. ¿No se juntan todas las dificultades del sistema hegeliano en esta última relación entre lo finito y lo infinito, entre lo singular y lo universal, bajo la forma del tiempo y la eternidad? La *Fenomenología* presenta las condiciones temporales del saber absoluto del sí mismo. Pero ¿cómo concebir este saber absoluto? ¿Cuál es la comunidad que sucede a la comunidad religiosa imperfecta? La historia solamente nos presenta naciones que viven y mueren; en esta vida y en esta muerte el espíritu se encuentra a sí mismo como «lo que es igual a sí mismo en su ser otro» y se salva en el saber de sí mismo que deviene su eterno saber de sí, la filosofía. Pero, la filosofía ¿es sólo un saber, o es al mismo tiempo una acción? Estas últimas preguntas deberán hallar respuestas en el capítulo sobre el saber absoluto, pero se plantean ya antes, y de ahí la inestabilidad del hegelianismo como síntesis dialéctica; inestabilidad que se caracteriza por abrir la puerta a múltiples posibles interpretaciones y que se pone de manifiesto en los filósofos del siglo XIX y del siglo XX.[1197]

[1195] *Phénoménologie,* II, p. 287 *(Fenomenología,* p. 455).

[1196] *Phénoménologie,* II, p. 290 *(Fenomenología,* p. 456).

[1197] En efecto, el espíritu absoluto aparece como el saber de sí de la Humanidad, y este saber de sí debe tener por objeto —como consciencia— la historia efectiva. En la comunidad religiosa todavía hay una superación (nostalgia del pasado o espera del porvenir). En la filosofía, el saber de sí es idéntico a *nuestra* operación. Piénsese en la fórmula de Marx: «Hasta ahora los filósofos no han hecho más que pensar el mundo; se trata de hacerlo.» [La tesis XI de Marx sobre Feuerbach la hemos traducido, como todos los

SÉPTIMA PARTE

CONCLUSIÓN

«Fenomenología y lógica». El saber absoluto

I

Ningún capítulo de la *Fenomenología* es tan oscuro como el que pone fin a la obra y se intitula «El saber absoluto». Tal oscuridad se debe, indudablemente, a múltiples causas: la dificultad de la materia, las diversas intenciones de Hegel; pero probablemente también a una precipitada redacción que las circunstancias de la publicación de la obra explican bastante bien. Dichas circunstancias externas pueden explicar por sí solas el hecho de que Hegel, al tratar sobre el saber absoluto, es decir, sobre la filosofía especulativa, haya condensado en una página única todo el desarrollo de la filosofía desde la Iglesia de la Edad Media hasta la filosofía de su tiempo.[1198] La considerable densidad del texto hace difícil su interpretación. Como ayuda para esta interpretación podemos utilizar el Prólogo *(Vorrede)* a la *Fenomenología,* que, al haber sido escrito después de la obra, responde a intenciones parecidas a las de la conclusión. Para Hegel se trata de introducir la *Ciencia de la Lógica* o filosofía especulativa, que debe constituir 1? segunda parte del sistema de la ciencia (su primera parte es, precisamente, la *Fenomenología del espíritu).*[1199] ¿Dónde radica la originalidad de esta Lógica que, en cierto sentido, es toda la filosofía, y cómo la *Fenomenología del espíritu* es la preparación de aquélla? ¿Qué significa este saber absoluto que se eleva por encima de la religión y cómo, en este sentido, la religión resulta superada? ¿Por qué el saber absoluto aparece en esta época de la historia del mundo y no en otra, qué papel desempeña el tiempo en este saber que en su esencia es intemporal? Tales son las principales preguntas que se hace Hegel en estos textos y todas ellas son importantes para la comprensión de la filosofía hegeliana.

A pesar de todo lo dicho, la estructura organizativa del capítulo sobre el saber absoluto es bastante clara en sus líneas generales. La hemos señalado ya en una nota a nuestra edición de la *Fenomenología.*[1200] Recogiendo algunas figuras de la consciencia anteriores, Hegel empieza mostrando cómo el sí mismo se ha experimentado corno *idéntico al ser.* La identidad entre el sí mismo y el ser, que se ha puesto de manifiesto de una forma concreta a partir de Jas diversas alienaciones del sí mismo y a partir de los caracteres del ser para la consciencia, es el resultado de la *Fenomenología;* el punto adonde conduce es la concepción de una ciencia como ciencia del ser y posición del sí mismo en el ser a la vez. El ser se piensa como sí mismo y el sí mismo como ser; y este

---

demás textos, a partir de la versión que da J. Hyppolite. Normalmente las versiones castellanas de la frase citada suelen dar «interpretar el mundo» (Hyppolite: *«penser le monde») y* «transformarlo» (Hyppolite: *«le faire»).* A pesar de la mayor claridad de esta última versión hemos creído necesario respetar la formulación que aquí hace J. Hyppolite. [N. del T.] Pero el hegelianismo se contenta con este saber de lo universal en lo particular y de lo particular en lo universal. Cf. el texto de Hegel: «Cansada de la agitación de las pasiones inmediatas en la realidad, la filosofía se desembaraza de ello para dedicarse a la contemplación» *(Filosofía de la historia,* trad. francesa de Gibelin, *op. cit.,* II, p. 238).

[1198] *Phénoménologie,* II. 307. Hegel resume en una página la evolución del pensamiento filosófico desde Descartes a Fichte pasando por Spinoza y Leibniz. Además no nombra a ningún filósofo.

[1199] *Cf.* la primera parte: «Generalidades sobre la *Fenomenología*», para la diferencia entre el prólogo y la introducción; el cap. I para las circunstancias en que se realizó la publicación de la obra; el cap. III, «Estructura de la *Fenomenología*».

[1200] *Phénoménologie,* II, p. 293, nota 1.

pensamiento del sí mismo, esta ontología, que es el pensamiento del pensamiento al mismo tiempo que el pensamiento de todas las cosas, constituye el saber absoluto. En un segundo parágrafo Hegel indica sumariamente las características de esta ciencia, que es esencialmente en la forma del *concepto,* y toma en consideración los presupuestos históricos y filosóficos de este saber absoluto. Finalmente, en un último parágrafo, Hegr' —siguiendo su método circular— retorna desde la lógica ontoiógica a la fenomenología, a la naturaleza y a la historia. Lo mismo que la fenomenología es la vía de acceso a la filosofía especulativa, así también la filosofía especulativa conduce nuevamente a la experiencia de la consciencia y a su desarrollo, a la alienación del espíritu en el espacio (naturaleza) y en el tiempo (historial. Como se ve, las dificultades no se refieren tanto al proceso general del pensamiento como a sus dcíalles. Pero los detalles son esenciales. No sirve para nada decir que un filósofo es idealista absoluto si no se ve el sentido exacto de ese idealismo. La identidad del yo (o del *sí mismo,* puesto que la reflexión y la identidad están mejor señaladas con el término *Selbst* que con el precedente *Ich)* y del ser es una proposición muy general que sigue siendo verbal si no se precisan su alcance y sus consecuen cias (por ejemplo, el carácter dialéctico del saber y del ser). Al fin y al cabo hemos encontrado con demasiada frecuencia la palabra concepto *(Begriff)* en acepciones diversas como para no desconfiar de la interpretación que pueda darse inmediatamente de una proposición como ésta: «La ciencia, es decir, la filosofía, es esencialmente en la forma del concepto.» La reducción de la filosofía a la lógica no sólo no conduce en Hegel a un formalismo o incluso a un intelectualismo, como se le ha reprochado con frecuencia (en el sentido de que construiría el universo a priori, meramente con sus pensamientos), sino que más bien conduce a una espiritualización de la lógica. Por tanto, si se quiere entender a Hegel es importante interpretar exactamente esta reducción de la filosofía a la lógica. En vez de seguir aquí de un modo exacto el plan de Hegel, creemos preferible atenernos a unas cuantas de esas cuestiones para hacer brotar mejor algunas características del pensamiento hegeliano e indicar las dificultades interpretativas que se presentan.

I. *Características de la «Fenomenología».* Empezaremos insistiendo sobre las características distintivas de la *Fenomenología* respecto de la *Lógica.* Con ello ¿os encontraremos mejor preparados para precisar luego los caracteres mismos de la lógica y el ligamen entre ambas obras, que expresar, una y otra, toda la filosofía hegeliana, aunque desde dos puntos de vista diferentes.

Tal como existe inmediatamente, el espíritu es consciencia. «El elemento del ser ahí inmediato es, por tanto, el carácter por medio del cual esta parte de la ciencia (la fenomenología) se distingue de las otras...» En este elemento la consciencia se presenta como dualidad. «El ser ahí inmediato del espíritu, la consciencia, posee los dos momentos, el del saber y el de la objetividad, que es lo negativo respecto del saber.»[1201] Esta distinción es característica de toda la *Fenomenología* o *ciencia de le experiencia de la consciencia;* no es sino la distinción sobre la que se basa toda teoría del conocimiento y, en particular, la filosofía transcendental de Kant, la distinción entre el sujeto y el objeto, entre el saber y el ser, el para sí y el en sí, la certeza *(Geudsshcit)* y la verdad *(Wahrheit).* Es en esta última forma como Hegel la presenta las más de las veces. La consciencia es consciencia de un objeto que constituye su verdad y que se le aparece como ajeno, como otro distinto de ella; pero, por otra parte, la consciencia es consciente de su propio saber de esta verdad. Su saber se duplica con un saber de su saber, con una reflexión subjetiva que es la del sí mismo respecto del ser o la sustancia. La desigualdad entre estos dos momentos es el motor del desarrollo fenómenológico, el resorte de lo

[1201] *Phénoménoiogie,* 3. p. 31 *(Fenomenología,* p. 25).

que llamamos experiencia. En ello hemos insistido al principio del presente trabajo cuando estudiábamos la técnica del desarrollo fenomenológico.[1202]

Esta distinción entre el saber y su verdad es «la oposición interna del concepto»,[1203] y desaparecerá al final de la *Fenomenología.* Laxamente interpretada significa que el saber se opone al ser, el sí mismo a la sustancia; el ser se aparece a la consciencia como extraño al sí mismo. Por su parte, el sí mismo, con su reflexividad, es distinto del ser. Justamente por eso toda filosofía que se quede en la *teoría del conocimiento* puede llevar a la *cosa en sí,* a un ser opaco, impermeable al saber. El saber sería siempre saber subjetivo; el entendimiento seguiría siendo nuestro entendimiento humano; el fondo de las cosas, el ser, sería incognoscible. En cierto sentido y a pesar de su notable planteamiento del problema —«¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?»—, a pesar de su tesis que funda los juicios sintéticos y según la cual «la posibilidad de la experiencia es la posibilidad misma de los objetos de la experiencia», Kant no superó del todo la subjetividad de Locke. La actitud natural del espíritu humano es un realismo ingenuo que degenera luego en escepticismo crítico.[1204]

Pero la *Fenomenología* nos ha mostrado que el objeto del saber no era sino la sustancia espiritual. Es el espíritu quien se conoce a sí mismo en el universo. Tal es lo que la *Fenomenología* debe revelar progresivamente en el transcurso de este itinerario sinuoso y variado que ha sido característicamente suyo. El saber del ser se ha demostrado un saber de sí mismo y, a la inversa, el saber de sí ha vuelto a llevar al saber del ser. Finalmente, la razón, síntesis de la consciencia y de la autoconsciencia, ha captado el ser como pensamiento y el pensamiento como ser, pero de un modo inmediato: En tanto que esta razón era la razón de la *Fenomenología,* dejaba subsistir en la observación o en la acción «la oposición interna del concepto», la existente entre el para sí y el en sí, entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Esta oposición interna del concepto, según la expresión de Hegel, constituye la consciencia misma; se refiere a la exigencia interna del sí mismo que sólo existe para sí en esta escisión; el sí mismo sólo es oponiéndose, la vida solamente es el sí mismo por el hecho de aparecerse como algo distinto a ella misma. «El espíritu, empero, deviene objeto porque él es este movimiento; devenir en sí mismo un otro quiere decir devenir objeto de su propio sí mismo y suprimir luego este otro.»[1205] Es sabido que todo el sistema hegeliano parle de la intuición de que la vida absoluta sólo es absoluta en este movimiento por medio del cual se pone ella misma oponiéndose a sí misma. No es el «sí absoluto de Fichte, elevado por encima de toda dialéctica (primado de la tesis), sino que únicamente es este sí por medio de la *negatividad,* es decir, la negación de su negación. El alma de su dialéctica es justamente esta vida que se encuentra a sí misma en el seno del más profundo desgarramiento. La consciencia expresa dicha escisión en la oposición interna del concepto entre el sí mismo y el ser.

Pero si se suprime esta oposición mostrando la *identidad del ser y del sí mismo,* ¿no vamos a recaer en el inmovilismo de los eleatas o en el absoluto de Schelling, en esa identidad a propósito de la cual Hegel escribe en el prólogo a la obra que comentamos: «Considerar un cierto ser ahí tal como es en lo absoluto implica declarar

---

[1202] Primera parte: «Sentido y método de la *Fenomenología.*

[1203] *Phénoménoiogie,* II, p, 311; «El concepto que es puesto (en la *ciencia)* en su mediación simple como pensamiento, separa (en la *Fenomenología)* los momentos de esta mediación y se los representa de acuerdo con la *oposición interna.»* (El subrayado es nuestro) *(Fenomenología,* p. 472).

[1204] Cf. el estudio, particularmente notable, que Hegel hace de la filosofía kantiana en *Glauben und Wissen*, ed. Lasson. II, pp. 235-262.

[1205] *Phénoménologie,* Prólogo, I, p. 32 *(Fenomenología,* p. 26). En este texto Hegel define la experiencia y la necesidad de la experiencia: «Lo que es en esta experiencia es solamente la sustancia espiritual y en verdad, como *objeto* de su propio sí mismo.»

que se está hablando de él como de algo; pero que en lo absoluto, en el A = A, no hay ciertamente tales cosas porque allí todo es uno»?[1206] Más allá de la *Fenomenología* de la consciencia ¿no habrá ya lugar más que para una filosofía de la identidad del tipo de la de Schelling? En su sistema de 1801, Schelling, al superar la filosofía transcendental y, en particular, la filosofía del yo de Fichte, volvía al ontologismo de Spinoza. Lo que alcanza la intuición intelectual es «la intuición de sí mismo de lo absoluto», y dicha intuición sólo puede ser la de la identidad consigo mismo de este absoluto. «La ley más alta para el ser de la razón es la ley de la identidad.»[1207] La vida absoluta se sabe a sí misma y el saber se abisma en esta vida que es, por tanto, la total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo. Todo lo que es, es esta identidad absoluta y no su manifestación. El ser y el saber de' ser son la misma cosa, y esta unidad es, justamente, lo que ex presa la ley de la identidad. Lo que Schelling no consigue explicar son las diferencias que se presentan en la existencia. «Nada observado en sí mismo —dice Hegel— es finito», y como «la filosofía todo lo considera en sí mismo», tiene el riesgo de hacer incomprensibles estas diferencias que emergen de lo absoluto y Se presentan en la experiencia. «El conocimiento no puede contentarse con el en sí o con la esencia despreocupándose de la forma.»[1208] Las diferencias tampoco pueden ser captadas como potencias cuantitativas solamente, como expresiones, en diversos niveles, de la misma intuición absoluta. A pesar de lo cual Hegel va a recoger el ontologismo de Schelling en la *Lógica,* mientras que la *Fenomenología* corresponde a la filosofía transcendental o a la teoría del conocimiento.[1209] Pero la oposición, la diferencia esencial, la abstracción y la mediación, no estarán ausentes de este pensamiento, del pensamiento que es al mismo tiempo pensamiento del ser. Lo que se va a presentar no será ya la oposición interna del concepto, la oposición entre el saber y el ser, sino la oposición en el contenido con una nueva forma. En cualquier caso, deberemos mostrar la originalidad de la *Lógica* hegeliana justificando su carácter dialéctico e insistiendo en la diferencia entre esta dialéctica y la que es propia de la *Fenomenología,* que se basa en la diferencia entre el saber y el ser.

La *Fenomenología* se basa, pues, en una diferencia que no será la de la *Lógica* o que, al menos, se presenta en uno y otro caso con una forma propia. En la *Fenomenología,* el movimiento del espíritu, para rebasar esta diferencia, es propiamente lo que llamamos *experiencia.* «Por esta razón debemos decir que nada es sabido si no está en la experiencia o, para explicarlo con otras palabras, si no está presente como verdad sentida, como lo eterno interiormente revelado, como lo sagrado en lo que se cree —o cualquier otra expresión parecida.»[1210] En efecto, la experiencia consiste en que el contenido en sí pasa a ser objeto de la consciencia y se vincula a la certeza de sí mismo, a la autoconsciencia. La experiencia es la transformación del en sí en para sí; expresa la necesidad de «realizar lo que en un principio sólo es interno y revelarlo, es decir, reivindicarlo y vincularlo a la certeza de sí mismo».[1211]

La historia de la consciencia —la *Fenomenología del espíritu es,* por tanto, la historia de su experiencia, la progresiva revelación de la sustancia espiritual al sí mismo. «La consciencia no sabe ni concibe otra cosa que lo que está en su experiencia; en efecto, lo que está en esta experiencia es solamente la sustancia espiritual y

---

[1206] *Phénoménologie,* I, p. 16 *(Fenomenología,* p. 15).
[1207] SCHELLING. *Werke, op. cit.,* IV. p. 116.
[1208] HEGEL, *Phénoménologie,* I, p. 18 *(Fenomenología,* p. 16).
[1209] R. Kroner ha puesto claramente de manifiesto que tras haber adoptado el ontologismo de Schelling, Hegel vuelve a la teoría del conocimiento en la *Fenomenología* y luego otra vez a la *ontología* en la *Ciencia de la Lógica (op. cit., Von Kant bis Hegel,* II. P. 433).
[1210] *Phénoménologie,* II, p. 303 *(Fenomenología,* p. 468).
[1211] *Phénoménologie.* II. p. 305 *(Fenomenología,* p. 468).

verdaderamente como objeto de su propio sí mismo.»[1212] En la *Fenomenología* el espíritu se da a sí mismo como espectáculo, conquista su propia riqueza, pone a ésta fuera de sí como su sustancia y la vuelve a llevar a sí mismo; «solamente cuando ha devenido propiedad de la consciencia lo inmediato está presente en su efectividad y en su verdad». Hemos dicho ya que debe darse un sentido laxo al término experiencia, término que, en Kant estaba limitado al campo de la experiencia teorética; pero el texto que acabamos de citar nos da una prueba más de lo dicho. De lo que aquí se trata es de toda la experiencia humana y en todos los campos —teorético, práctico, estético y religioso. Es la experiencia la que permite encontrarse al sí mismo y a la sustancia revelarse en él. Dicha experiencia tiene lugar necesariamente en el tiempo, ya que en la consciencia «el todo, no concebido, precede a sus momentos»;[1213] por consiguiente, el concepto se aparece a la consciencia como una *exigencia no cumplida,* como el sí mismo todavía fuera de sí y en una especie de éxtasis respecto de sí mismo. Queremos decir que la sustancia que se presenta como el objeto de la consciencia no ha sido concebida todavía, o sea, que no pertenece al sí mismo; se necesita que se desarrolle en una experiencia que la vincule a la autoconsciencia, al concepto; pero entonces este concepto está presente como una experiencia posible. Justamente por eso «el tiempo es el concepto mismo, que está ahí y se presenta a la consciencia como una intuición vacía». Por tanto, el tiempo es la inquietud de la consciencia que no se ha alcanzado a sí misma, que ve su sí mismo como si estuviera fuera de sí, o sea, la teleología inmanente a dicha consciencia; el tiempo se manifiesta como el destino y la necesidad del espíritu que todavía no se ha completado en el interior de sí mismo, la necesidad de enriquecer la participación de la autoconsciencia en la consciencia, la necesidad de poner en movimiento la inmediatez del en sí —la forma en que la sustancia está en la consciencia— «o, a la inversa, la necesidad de realizar y revelar lo que en un principio sólo es interno».[1214] El concepto intuido es el *tiempo,* mientras que el contenido a revelar es el *en sí.*

Sin embargo, la sustancia espiritual que se revela en la experiencia no es igual al sí mismo de la consciencia. Pero esta desigualdad que es el origen común de su movimiento corresponde tanto a la sustancia como a la consciencia. «Se la puede considerar como la carencia de ambas, pero en realidad es su alma o lo que mueve a una y otra.»[1215] La desigualdad de la consciencia respecto de la sustancia es la diferencia existente entre el saber y su objeto como llamamiento a una perpetua transcendencia de sí mismo en la *Fenomenología.* «Pero esta desigualdad es también desigualdad de la sustancia consigo misma. Lo que parece producirse fuera de ella, lo que parece una actividad dirigida contra ella, es su propia operación y manifiesta ser esencialmente sujeto.»[1216] Así, pues, el objeto de la consciencia se hace sujeto para ella. Su revelación consiste en mostrarse para el sí mismo como ella es en sí. Ahora bien, es esencialmente espíritu y, por tanto, debe manifestarse así a la consciencia, que descubre finalmente en su objeto lo que ella misma es. En este sentido hemos visto que en la *Fenomenología* el ser inmediato del principio se I presenta como *cosa,* como *fuerza,* como *vida y,* al fin, cerno *espíritu.* A su vez, este espíritu, «el nosotros que es un yo y el yo que es un

---

[1212] *Phénoménologie,* I. p. 32 *(Fenomenología,* p. 26).
[1213] *Phénoménologie,* II, p. 305 *(Fenomenología,* p. 468). En el concepto que se sube como concepto (la lógica) los momentos surgen antes que el lodo pleno cuyo devenir es el movimiento de dichos momentos. En la *consciencia,* inversamente, el todo --no concebido— precede a los momentos.
[1214] *Phénoménologie,* II, p. 305 *(Fenomenología,* p. 468).
[1215] *Phénoménologie,* I, p. 32 *(Fenomenología,* p. 26).
[1216] *Phénoménologie,* I, p. 32 *(Fenomenología,* p. 26). Hegel añade: «El espíritu es entonces objeto de sí mismo tal como es...; la separación entre el saber y la verdad es superada.» Tal es, efectivamente, el resultado de la *Fenomenología,* como hemos mostrado a propósito de la dialéctica de la religión.

nosotros», ha pasado a ser para la consciencia espíritu cierto de sí mismo, espíritu infinito, que en su reconciliación con el espíritu finito es el sujeto espiritual, el espíritu absoluto. Este espíritu absoluto ha aparecido, finalmente, en la religión y se ha manifestado completamente en la religión manifiesta o revelada. La consciencia religiosa ha captado en su objeto lo que ella es en sí misma; se ha encontrado a sí misma. Así y todo, este objeto todavía tiene la forma de un objeto; está más allá del sí mismo, contiene, ciertamente, toda la verdad especulativa, pero la contiene corno un contenido opuesto al sí mismo. La prueba de ello está en la nostalgia de la consciencia cristiana, que siente la reconciliación, pero la proyecta en una lejanía temporal. «Su propia reconciliación entra como algo lejano en su consciencia, como algo alejado en el porvenir, de la misma manera que la reconciliación que lleva a cabo el otro sí mismo se manifiesta como algo alejado en el pasado.» Este *porvenir* de la consciencia religiosa es todavía el signo de que dicha consciencia se ha quedado en consciencia representativa, de que la verdad es para ella, ciertamente, pero *no es ella misma esta verdad, y* de que la separación del saber y de la verdad aún no ha sido superada. Dicha separación es superada en la fe, pero no en el saber. «El hombre divino universal, la comunidad, no ha arribado al saber del espíritu como de sí mismo y de sí mismo como del espíritu. Su saber no es el saber absoluto.»

II. *La Lógica o filosofía especulativa.* El saber absoluto que resulta de que la sustancia se ha presentado objetivamente como sujeto y de que el sujeto, el sí mismo, se ha hecho igual a su propia sustancia es la última figura de la consciencia. En esta última figura el elemento de la existencia del espíritu ya no es el ser ahí de la consciencia, sino el concepto, la autoconsciencia universal. En dicho elemento el espíritu se refleja ahora en sí mismo y se convierte en el pensamiento de él mismo, o en el *logos.* ¿Qué significa esta lógica especulativa y cómo caracterizarla respecto de la *Fenomenología?* Aquí no podemos plantearnos ni siquiera la posibilidad de ofrecer un esbozo de la lógica hegeliana —una de las más ricas y más profundas obras de toda la literatura filosófica— puesto que eso rebasaría con mucho el marco que nos hemos trazado; sin embargo, como esta lógica es evocada en varios momentos de la *Fenomenología,* nuestra tarea no quedaría completamente terminada si no mostrásemos el significado de la lógica filosófica, tal como se desprende de los textos de la *Fenomenología.*

Es sabido que en esta lógica —dividida en *lógica objetiva* y *lógica subjetiva*— Hegel parte de las categorías más pobres y más abstractas para eleváis, progresivamente a las más ricas y más concretas. Parte del *Ser,* pasa por la *Esencia,* que es la negación del ser inmediato, y llega al *Concepto* que no es sino el sí mismo poniéndose a sí mismo como idéntico a él mismo en su ser otro. Esta última parte sobre el concepto es la lógica subjetiva, en oposición a la lógica del ser y de la esencia que era la lógica objetiva. La distinción que acabamos de mencionar nos obliga a topar de nuevo, en cierto sentido, con la distinción entre el sí mismo y la esencia, que parecía exclusivamente propia de la teoría del conocimiento. Y es que la lógica especulativa de Hegel pretende reconciliar el dogmatismo de Schelling, la ontología del sistema de la identidad, con el criticismo de Kant. En la *Fenomenología,* Hegel recogía el problema kantiano, el de la fundamentación de la experiencia, pero construía especulativamente la teoría del conocimiento; en la *Lógica,* Hegel recoge el problema de Schelling, que antes su filosofía de la naturaleza trataba en unos cuantos párrafos de la esencia de lo absoluto como razón, liberado de todo contenido particular así como de toda vinculación al problema del conocimiento, pero quiere conciliar esta filosofía del absoluto con la filosofía de la reflexión, el dogmatismo ontológico con la dialéctica reflexiva de Fichte. La reflexión no está fuera de lo absoluto, es el propio absoluto quien se refleja, y la

reflexión misma es absoluta. Justamente en ese sentido, lo absoluto es sujeto. El sistema de categorías que presenta la *Lógica* se ofrece como «el reino del puro pensamiento antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito».[1217] Las categorías no son solamente las de nuestro conocimiento, las formas en que nuestro conocimiento finito piensa la realidad como fenómeno, sino que son las categorías del pensamiento absoluto que constituyen tanto la realidad como el saber —esta distinción, propia de la *Fenomenología,* no tiene aquí validez, o, mejor dicho, ha cambiado de significación—: «Ellas [las categorías] son de un modo indivisible las esencialidades de la forma y de las cosas.»[1218] Ya en el capítulo de la *Fenomenología* sobre la percepción, que corresponde a las determinaciones de la esencia en la *Lógica,* Hegel escribe: «En realidad, son estos elementos en virtud de los cuales el entendimiento hace su camino a través de toda materia y de todo contenido. Dichos elementos son la conexión y la potencia dominadora del entendimiento mismo. Solamente éstos son lo que para la Consciencia constituye lo sensible como esencia, la que determina las relaciones de la consciencia con lo sensible y aquello a través de lo cual discurre el movimiento de la percepción y de su verdad.»[1219] La tarea que por vez primera se propuso Kant en la *Deducción de las categorías* es recogida aquí en su forma más universal. Es el *logos* quien se piensa a sí mismo, y este pensamiento del *logos* no es solamente nuestro pensamiento —en oposición a una cosa en sí—, sino que es el pensamiento o la razón absoluta. «El elemento... de la separación del saber y de Ir verdad es' superado. El ser es absolutamente mediado; es contenido sustancial que también inmediatamente es propiedad del yo; tiene el carácter del sí mismo, o sea, es el concepto. En ese momento se termina la *Fenomenología del espíritu...* Los momentos no están ya uno fuera del otro en la oposición del ser y del saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es sólo una diversidad referente al contenido. Su movimiento, que en este elemento se desarrolla en un todo orgánico, es la *Lógica o la Filosofía especulativa.»*[1220] Dicha lógica, que es el pensamiento de sí mismo de lo absoluto, resulta, por tanto, una ontología; concilia el ser (y de ahí su carácter óntico) y el *logos* (de ahí su carácter lógico): es el ser como *logos y* el *logos* como ser. Termina la obra que había empezado Kant superando la *lógica formal* con la idea de una *lógica transcendental.* Esta *lógica especulativa,* lejos de ser un retorno al formalismo vacío de la lógica formal, es, muy al contrario, una espiritualización de la lógica citada. La lógica es, ciertamente, abstracta, pero dicha abstracción no es obra nuestra —la de una razón finita como la razón humana—, sino que es obra del espíritu mismo que, al *pensarse* como *logos, se niega* como naturaleza. Si la lógica es en un w tido toda la filosofía, no es menos verdad decir que la filosofía no se reduce a la lógica en el sentido vulgar del término. El *logos,* al ser espíritu, es más que él mismo, es él mismo y su otro, entonces es verdaderamente lo absoluto o el espíritu.

La justificación de este último juicio, que sería la justificación de la dialéctica del sistema —*logos, naturaleza, espíritu*—, nos ocupará más adelante.[1221] Antes tenemos que señalar que la abstracción que separa tanto al *logos* de la naturaleza como los momentos del *logos* —las diversas categorías: ser, esencia, concepto— no es una abstracción humana, obra de un entendimiento discursivo que se opondría a un entendimiento intuitivo. La reflexión no está excluida de lo absoluto, porque éste sería

[1217] Hegel dice exactamente: «La presentación de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» *(Logik,* ed. Lasson, III. p. 31).
[1218] *Phénoménologie,* I, p. 250.
[1219] *Phénoménologie,* I, p. 107.
[1220] *Phénoménologie,* I, p. 33 *(Fenomenología,* p. 26).
[1221] *Cf.* el parágrafo VI de este capítulo.

entonces, la noche en que todos los gatos son pardos», la identidad de Schelling, incapaz de salir de sí misma. Las categorías son *en sí* abstractas, son la reflexión del *logos* sobre sí mismo, y justamente porque son abstractas de este modo tienen una vida propia, tienen un devenir interno; a son momentos singulares que desaparecen y cuya verdad es solamente el todo del movimiento pensante, es solamente el nber mismo».[1222] Así justifica Hegel la *dialéctica de Fichte* con la *antología:* justamente por el hecho de que la razón absoluta se piensa a sí misma —es decir, porque es espíritu—, es dialéctica y no solamente identidad. Esta razón absoluta es como el *Tathandlung* de Fichte, el sí mismo que se pone en cada categoría y al mismo tiempo supera la finitud que es propia de la limitación, de la abstracción de este momento particular del pensamiento absoluto. Puede decirse, si se quiere, que este *pensamiento infinito* de sí mismo es al mismo tiempo *pensamiento finito,* pensamiento que se reflexiona, y que sólo es pensamiento infinito porque es al mismo tiempo pensamiento finito, o lo que viene a ser lo mismo, que el *logos* hegeliano concilia por su carácter dialéctico el *entendimiento intuitivo* y el *entendimiento discursivo* de Kant.

El entendimiento *(Verstand),* tal como se nos presenta en el Prólogo a la *Fenomenología,* es «la actividad de dividir, la potencia más asombrosa y más grande que hay o, mejor dicho, la potencia absoluta. El círculo que se basa en sí mismo, cerrado sobre sí, y que, como sustancia, mantiene todos sus momentos, es la relación inmediata, que, por eso mismo, no suscita asombro alguno. La prodigiosa potencia de lo negativo. la energía del pensamiento, del puro yo[1223] reside en que lo accidental como tal, separado de su contorno, lo que está vinculado y es efectivo solamente en su conexión con otra cosa, obtenga un ser ahí propio y una libertad distinta». Desde luego es la primera vez que un filósofo hace del entendimiento «la potencia más asombrosa que hay». Ahora bien, dicho entendimiento no es sólo el nuestro, sino también el entendimiento de las cosas, del ser, de lo absoluto —o como se lo quiera llamar. El poder dividir, que constituye la finitud de todas las determinaciones, no está excluido de lo absoluto, que, de este modo, es finito e infinito al mismo tiempo. La alusión que Hegel hace a la muerte en el texto que sigue al que acabamos de citar nos trae a la memoria la imagen que domina todo su sistema, la de un absoluto que no es ajeno a la muerte misma, la de un. Dios que conoce la muerte y que se sobrevive precisamente en esta muerte. «El espíritu sólo es esta potencia cuando sabe mirar de frente lo negativo y permanecer junto a él. Esta estancia es el poder mágico que convierte lo negativo en ser..., es idéntica a lo que anteriormente hemos llamado sujeto.»

El sistema de las categorías, la lógica especulativa, no es solamente, por tanto, nuestro pensamiento, sino que es también el pensamiento de sí mismo de lo absoluto, el espíritu que se pone como *logos;* y la razón absoluta supera aquí la oposición entre intuición intelectual y entendimiento discursivo, reconciliándolos en ella misma. «Pero en su verdad la razón es espíritu, espíritu que es más elevado que el entendimiento o la razón (separados); es razón que tiene el entendimiento o entendimiento racional *[verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand].»*[1224]

Esta razón —que es espíritu— es el conocimiento que lo absoluto tiene de sí mismo, la *autoconsciencia universal,* y, como tal, la verdad que es en ella misma una vida, un sujeto. «En este sentido, lo verdadero es el delirio báquico, en el cual no hay ningún miembro que no esté ebrio; y puesto que ese delirio disuelve en él inmediatamente cada momento que tiende a separarse del todo, dicho delirio es también

---

[1222] *Phénoménologie,* I, p. 251.
[1223] *Phénoménologie,* I, 29 *(Fenomenología,* p. 24).
[1224] *Ciencia de la Lógica, op. cit.* ed. Lasson, III, 7.

el descanso transparente y simple.»[1225] Como lo verdadero es sujeto —y no solamente sustancia—, concilia en él la ontología y la teoría fichteana del yo. Es a la vez *logos* del ser y *Tathandlung,* posición del yo por él mismo, y esto debido a que el ser es en el fondo idéntico al sí mismo. Es el sí mismo lo que se pone en toda determinación y, haciendo abstracción de sí, por esta negatividad que lo caracteriza, se opone a sí mismo. De ahí el carácter propio de la lógica hegeliana, que es analítica y sintética, que une el pensamiento de la identidad con el de la contradicción. Debido a que el sí mismo se contradice, se niega, tiene la posibilidad de ser idéntico a sí mismo. El papel de la contradicción y de la negación en la lógica hegeliana está implicado en esta concepción según la cual el ser es el sí mismo y cualquier identidad sólo tiene significación porque es identidad del sí mismo en un cierto contenido. De este i modo la identidad es en sí misma contradictoria, ya que el sí mismo únicamente puede ponerse negándose. «En virtud de esta simplicidad o de esta igualdad consigo misma, la sustancia se manifiesta como algo fijo y permanente. Pero esta igualdad consigo misma es también negatividad y, por ello, el ser ahí fijo pasa a su propia disolución. En un principio la determinación parece ser tal solamente porque se refiere a algo distinto, y su movimiento parece que se deba a una potencia ajena; pero justamente en esta simplicidad del pensamiento mismo está implicado el que la determinación tenga su ser otro en ella misma y el que sea automovimiento *[Selbstbewegung],* en efecto, esta simplicidad del pensamiento es el mismo pensamiento moviéndose y diferenciándose, la propia interioridad, el concepto. De este modo, el entendimiento es un devenir y, en tanto que devenir, es la racionalidad.»[1226] La finitud, como momento del *logos,* es el carácter abstracto o *discreto* de las categorías, su mutua separación, pero su infinitud, su devenir concreto, es la supresión de este estado de abstracción, la *continuidad* de las categorías y su totalidad o unidad. Esta totalidad o esta unidad serían solamente una idea en el sentido de Kant si no se desarrollara, es decir, si no progresara hasta momentos distintos suprimiendo así su finitud en tanto que *mera* idea o *postulado.*

III. *Diferencia entre la «Fenomenología» y la «Lógica». Su correspondencia mutua.* Ciertamente, en el saber absoluto encontramos, como en la *Fenomenología,* la diferencia y la mediación, pero las encontramos de otra forma. La oposición entre el saber y el ser, entre la certeza y la verdad, ha sido superada ya; a partir de ahí cada momento se presenta como una pura determinación y su movimiento resulta de su carácter determinado y, por tanto, finito. «En esta ciencia los momentos del movimiento del espíritu no se presentan ya como figuras determinadas el.' la consciencia, sino que, como la diferencia de la consciencia ha retornado al sí mismo, tales momentos se presentan ahora como conceptos determinados y como su movimiento orgánico fundado en sí mismo.»[1227] Sin embargo, es el *mismo contenido,* las *mismas determinaciones* que se ofrecen en la *Fenomenología* con el aspecto de *figuras* de la consciencia, lo que en la *Lógica* aparece con el aspecto de *conceptos* determinados. Existe una perfecta correspondencia entre la *Fenomenología del espíritu y* la *Lógica.* Pero en un caso la dialéctica se basa en la diferencia entre el saber y la verdad «y es el movimiento en cuyo transcurso se suprime dicha diferencia», mientras que en el otro «la pura figura del momento liberada de su manifestación (fenoménica) en la consciencia, es decir, el puro concepto y su progresión, dependen solamente de su pura determinación».[1228] En la

[1225] *Pliénoménologie,* I, p. 40 *(Fenomenología,* p. 22).
[1226] *Phénoménologie,* I, p. 49 (*Fenomenología,* p. 38).
[1227] *Phénoménologie,* II, p. 310 *(Fenomenología.* p. 471).
[1228] *Phénoménologie,* II, p. 310 *(Fenomenología,* p. 471). Por ejemplo, se puede comparar la dialéctica de la certeza sensible y la del ser, la del ser ahí, etc.

Fenomenología, la experiencia —que es dialéctica— aparece como una oscilación entre una verdad que fuera extraña a la certeza y una certeza subjetiva que no tendría verdad; en la *Lógica,* la experiencia como tal es superada y la verdad misma es la que se desarrolla en sí y para sí, pero a esta verdad es *inmanente* la certeza de sí y, justamente, «esta mediación simple, esta unidad, es lo que constituye el concepto». La forma del concepto reúne en una unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe.[1229] Dicha unidad es el presupuesto de la *Lógica* o filosofía especulativa, y el resultado de la *Fenomenología.* Pero nada se sabe si no está en la experiencia" y, por tanto, la experiencia de la consciencia fenoménica conserva a su manera todo el contenido del *logos.* A cada *momento* abstracto de la ciencia corresponde una *figura* del espíritu fenoménico en general. Como el espíritu que está ahí no es más rico que la ciencia, tampoco en su contenido es más pobre. Conoce los puros conceptos de la ciencia en esta forma de figura de la consciencia (por ejemplo, a propósito de la percepción, del entendimiento, de la observación), constituye el lado de su realidad según el cual su esencia, el concepto, que en ella (la ciencia) está puesto en su mediación simple como pensamiento, separa los momentos de esta mediación y se representa según la oposición interna (la mediación simple se deshace y el concepto que se opone en su propio seno deviene saber *y ser,* certeza *y verdad).* Podemos intentar ir más lejos en la correspondencia entre la *Lógica* y la *Fenomenología.* (Punto en el cual, en nuestra opinión, reside todo el problema del sistema hegeliano en general.) La *Fenomenología* no es un fenomenismo, una descripción de la experiencia finita o, mejor dicho, no es sólo tal descripción; hay en ella un «para nosotros», un lado que corresponde solamente a la filosofía especulativa y, precisamente, como tal, es más que una teoría del conocimiento. Kant superaba ya ampliamente el fenomenismo con su concepción de la lógica *transcendental,* pero Hegel en su *Fenomenología* supera igualmente el criticismo kantiano; da una *teoría especulativa de la experiencia;* el filósofo que en la *Fenomenología* dice *nosotros y* se distingue de la consciencia que está inmersa en la experiencia, percibe la necesidad especulativa de la progresión que no ve la consciencia ingenua. La *Fenomenología* trata el problema de la experiencia de acuerdo con el método especulativo.[1230] Recíprocamente, la *Lógica o* filosofía especulativa ha de incluir un aspecto fenomenológico; es una lógica especulativa y *también* una teoría del conocimiento, pero los papeles, por así decirlo, se han invertido. La teoría del conocimiento aparece en primer plano en la *Fenomenología,* mientras que el pensamiento especulativo sucede «a espaldas de la consciencia»;[1231] el pensamiento especulativo ocupa el primer plano en la *Lógica,* mientras que la teoría del conocimiento es solamente «para nosotros», es decir, para el espíritu pensante que refleja el movimiento de las categorías. Dicha reflexión acompaña este movimiento, aunque *no desempeña ningún papel en él,* y únicamente al final de la *Lógica* aparece la identidad entre el espíritu pensante y las acciones del pensamiento que conducen del ser a la esencia como del ser a la nada, al devenir, etc.

Se puede decir también que, en la *Lógica,* la identidad del ser y del sí mismo se halla implícita o presupuesta al principio y se explícita progresivamente, mientras que en la Fenomenología dicha identidad constituye justamente el problema que hay que resolver (y que el pensamiento especulativo ya ha resuelto en sí). Naturalmente todas las

---

[1229] *Phénoménologie,* II. p. 310 *(Fenomenología,* p. 471). Puede compararse lo que hemos denominado «Génesis fenomenológica del concepto» (II parte) con la lógica objetiva (ser, esencia), que es una génesis ontológica del concepto.

[1230] Cf. I parte, cap. I: «Sentido y método de la *Fenomenología*».

[1231] *Phénoménologie,* I, p. 77: «Pero esta misma necesidad o el *nacimiento* del nuevo objeto... es lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas.

objeciones que se han hecho al sistema hegeliano tienen que ver con ese paso de lo implícito a lo explícito, de la potencia al acto, así como con ese problema ya resuelto». Se acusará a la *Fenomenología* de comportar un más allá de la descripción de la experiencia que luego hace posible la génesis; y se acusará a la *Lógica* de suponer al principio lo que sólo se ha demostrado realmente al final. En otras palabras: lo que se juzga es el modo mismo del pensar hegeliano, *este pensamiento circular o esta finalidad del sí mismo.* «Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene en el comienzo su propio fin y que sólo es efectivo mediante su actualización desarrollada y por medio de su fin.[1232] Lo dicho se puede expresar también de esta otra forma: la razón es la operación conforme a un fin... El resultado es lo mismo que el comienzo porque el comienzo es fin.»[1233]

La lógica es *también* una teoría del conocimiento por el hecho de ser verdaderamente «un conocimiento de sí mismo», lo cual no era la identidad absoluta de Schelling. Es el sí mismo el que se pone como ser, ser determinado, cantidad, medida, etc., pero el sí mismo no lo sabe explícitamente más que al término de la lógica, en una nueva reflexión que abarca el movimiento general de los momentos del *lagos.* Es justamente esta «nueva reflexión» lo que es *para nosotros* en la *Lógica,* y no es explícita todavía en el momento considerado. No deja de tener utilidad mostrar aquí con un ejemplo el carácter *fenomenológico* de la *Lógica* hegeliana. La correspondencia entre la *Fenomenología* y la *Lógica* tal vez aparezca así más clara. Consideremos, pues, el punto de partida de la *Lógica* y la célebre oposición entre el ser *y* la nada. Sin duda, corresponde al punto de partida de la *Fenomenología,* pero mientras que en la *Fenomenología* al ser dado inmediatamente se opone no menos inmediatamente el saber de dicho ser y sale a la luz una inadecuación que es el germen de la oposición entre Realismo e Idealismo, en la *Lógica* el ser está dado como pura categoría, objeto de pensamiento que no se tiene que confrontar con el saber. La consciencia que piensa el ser y el mismo ser son inmediatamente, *en sí,* idénticos... Este ser, como tal, no tiene más que una determinación, excluye la nada, y es en él mismo lo contrario de sí, la nada. En efecto, el ser ocupa al principio todo el campo de lo pensable, pero su contrario, la nada —que es la nada del ser— reclama igualmente para sí esa misma extensión. Ser y nada se contradicen porque son estas determinaciones y no otras. Pero, si reflexionamos sobre esta primera dialéctica, lo que empezamos viendo en ella es que sólo es posible por el hecho de que *el sí mismo se ha puesto como ser.* El juicio «El ser es la nada» no lo hace el propio ser, sino el espíritu pensante, que es inmanente a esta primera determinación y que sólo se explicitará al final de la *Lógica* cuando el propio ser se haya explicitado completamente y haya devenido *concepto para sí mismo.* Precisamente porque *el ser es el concepto del ser,* él es este movimiento y esta dialéctica, lo cual es *para nosotros* en el primer capítulo de la *Lógica.* El pensamiento no se piensa aquí como pensamiento, se piensa como ser y, a pesar de ello, implícitamente se piensa ya a sí mismo, cosa que se hace evidente en el juicio «El ser es la nada». En segundo lugar, vemos que la oposición entre el saber y el ser, que era propia de la *Fenomenología,* vuelve a darse también implícitamente —para nosotros— en la oposición entre el ser y la nada. El ser, el ser en sí, sería como determinación inmediata lo que es opaco, macizo, impermeable al saber. ¿Cómo afirmar entonces de este ser —puramente positivo— que es en sí, lo cual introduce algo así como una relación consigo mismo, un retraerse sobre sí mismo que deriva de la categoría de la esencia (identidad, diferencia, etc.) y que no se aplica a la inmediatez afirmada de este primer momento? Si el ser es abordado de esta manera, el pensamiento queda excluido completamente por

[1232] *Phénoménologie, I.* p. 18 *(Fenomenología, p.* 14).
[1233] *Phénoménologie, I,* p. 20 *(Fenomenología,* p 17).

dicho ser, y este pensamiento sin el ser es la nada; es un pensamiento que no piensa... nada. Y a la inversa, este ser excluido de todo pensamiento vuelve a caer en la nada. En efecto, la exclusión no puede mantenerse, porque *el pensamiento piensa el ser;* y esta determinación puramente *positiva* —que excluye absolutamente el pensamiento— es, por esta razón, lo puramente *negativo.* Así, pues, el pensamiento y el seise encuentran *para nosotros* en la famosa oposición del ser y la nada como en su identidad. Pero esto tiene que ver con la afirmación de que *es el propio sí mismo el que se ha puesto como ser, y* esta posición no es sostenible, sino que engendra una dialéctica. El sí mismo es *negatividad* absoluta, y dicha negatividad aparece a través de su *posición* como ser. Si el sí mismo es ser, eso significa que el ser como tal se niega a sí mismo; y si el ser es el sí mismo, eso quiere decir que es en sí la negación de él mismo. Pero, una vez más, todo esto es para nosotros al principio de la lógica, es a nosotros a quienes el ser se *aparece* como una posición del sí mismo —y, por tanto, como una contradicción. Por lo que respecta al ser mismo, es solamente la nada.

Hay todavía otra forma de manifestar *esta inmanencia del sí mismo en las determinaciones de la lógica.* Podríamos decir que justamente por el hecho de que el ser no es solamente el ser, sino la nada, *es posible la cuestión del ser.* El problema del ser es el problema de la *posición* del ser. Preguntamos: «¿Por qué el ser y no la nada?» Pero en esta pregunta el pensamiento se eleva por encima del ser; parece confrontar dos posibilidades opuestas y, al decir como Hamlet *«To be or not to be, that is the question»,* el pensamiento que pregunta parece transcender esas dos posibilidades. Ahora bien, el ser responde contestando que la pregunta misma sólo es posible porque el ser está ya presupuesto. En la pregunta «¿Por qué no es la nada lo que *es?»,* vuelve a aparecer el verbo ser; la nada puesta por hipótesis en el lugar del ser deviene ser. Pero ¿cómo puede responder el ser si no es por medio de su propia posición de sí *mismo?* «Yo soy lo que es, soy yo incluso en mi contrario.» Esta respuesta revela solamente la potencia del pensamiento, del sí mismo en el ser. En tal respuesta el ser se nos revela como pensamiento, *como sí mismo;* no es ya el ser inmediato del que partía la lógica, sino que es la esencia, la identidad en sí mismo —«el ser es el ser»—, lo cual implica una contradicción y, precisamente por esta contradicción, es más que la esencia, es el concepto, lo que es sí mismo en lo contrario de sí.

Efectivamente, el hecho de que el contenido de la *Lógica* sea el sí mismo que se piensa a sí mismo y se opone a sí en cada uno de sus momentos es lo que hace que este contenido se mueva y desvele *explícitamente* la identidad *implícita* del sí mismo y del ser. En la *Lógica,* el yo *se ha alienado completamente en el contenido,* y esta alienación o negatividad del contenido es el origen del desarrollo de las categorías. Tal es lo que expresa Hegel en el capítulo sobre el saber absoluto cuando escribe: «El contenido es, según la libertad de su ser, el sí mismo que se aliena o la unidad inmediata del saber de sí mismo. El puro movimiento de esta alienación, considerado en el contenido, constituye la necesidad del contenido mismo. El contenido en su diversidad es, en tanto que determinado, en la relación, no es en sí, y su inquietud consiste en suprimirse dialécticamente; su inquietud es la negatividad. Así, pues, la necesidad o la diversidad, en tanto que son el ser libre, son igualmente el sí mismo; y en esta forma del sí mismo en la cual el ser ahí es pensado inmediatamente, el contenido es concepto.» Lo que Hegel llama aquí la libertad del ser del contenido es el resultado de la completa alienación del sí mismo, que ha desaparecido en el contenido en vez de replegarse abstractamente en sí; lo que llama necesidad —o diversidad— es el movimiento del contenido que procede de que el sí mismo se ha puesto en él y, por tanto, se ha opuesto a sí mismo. Por eso este contenido es una abstracción en sí y se niega a sí mismo, deviene *necesariamente* otro; pero este devenir que es la racionalidad no es sino el

movimiento del sí mismo. Por consiguiente, la ciencia es la concepción del propio sí mismo, su pensamiento de sí mismo.[1234]

IV. *Demostración de la identidad del sí mismo y del ser.* Lo que la *Fenomenología* se propone establecer es la identidad del sí mismo y del ser, punto de partida de la lógica y que para la consciencia común es una paradoja, «un intento de andar de cabeza».[1235] A lo que conduce es a este elemento de existencia que Hegel llama concepto y que es el único en el cual —como si fuera su éter— la ciencia puede desarrollarse para ella misma. Inspirándonos en los textos de la *Fenomenología* sobre el saber absoluto, vamos a estudiar sucesivamente cómo la *Fenomenología* ha probado esta, identidad y cómo el elemento de la existencia de la ciencia se caracteriza y ha podido aparecer temporalmente *(cómo la autoconsciencia de lo absoluto puede ser al mismo tiempo una autoconsciencia de la humanidad).*

Por lo que hace al primer punto, al principio del capítulo sobre el saber absoluto, Hegel recoge ciertas figuras de la consciencia para mostrar cómo el objeto de la consciencia ha sido superado en el transcurso del camino en tanto que objeto o, si se prefiere así, en tanto que forma de la objetividad. La verdad del objeto es el sí mismo; la consciencia de lo otro (Primera parte de la *Fenomenología,* la consciencia) se ha manifestado como una autoconsciencia (Segunda parte de la *Fenomenología).* Pero esta demostración es insuficiente. Si el ser conduce al sí mismo como a su verdad, inversamente el sí mismo debe encontrarse a sí mismo con los caracteres del ser y de la objetividad. Es el sí mismo el que al alienarse pone «la coseidad», y en esta alienación queda junto a sí mismo. Por tanto, la demostración debe consistir en buscar las figuras de la consciencia en las cuales el sí mismo se ha alienado y puesto él mismo con las diversas determinaciones que convienen al ser objetivo. «En esta alienación la autoconsciencia se pone a sí misma como objeto o, en virtud de la unidad indivisible del ser para sí, pone el objeto como sí mismo.»[1236]

Ahora bien, ¿cuáles son las diversas determinaciones del ser objetivo tales como las manifiestan las primeras experiencias de la consciencia? Dichas determinaciones no se nos presentan según su pura forma conceptual como ocurrirá en la *Lógica,* sino que nosotros mismos las colectamos al tomar en consideración las diversas figuras de la consciencia. El objeto ha empezado revelándose como un *ser inmediato,* como una cosa en general (certeza sensible), después como una *relación,* un ser determinado que es tanto para sí como para otros y, en este sentido, como cosa con sus múltiples propiedades (percepción), finalmente, como *esencia* y universal (la fuerza, la ley o el interior del mundo fenoménico, lo que corresponde al entendimiento). En su totalidad el objeto se ha presentado como el movimiento que va de lo universal (o de lo singular) inmediato a lo singular (o a lo universal) concreto a través de la particularidad, es decir, la mediación y la determinación. «Como todo,[1237] el objeto es el silogismo o el movimiento de lo universal, a través de la determinación, hacia la singularidad y también el movimiento inverso que va de la singularidad, a través de la singularidad

---

[1234] De la misma forma puede comprenderse la dialéctica logos-naturaleza-espíritu. El *topos* es el todo, el sí mismo que se pone como *pensamiento de sí* mismo; pero este pensamiento que *sólo* es pensamiento se contradice en esta posición de sí (lo mismo que el ser, que es esencia, se contradice como ser inmediato y deviene, consecuentemente, concepto). Así, pues, el *logos* es sí mismo y lo contrario de sí; por eso, en esta negación de sí mismo, es *naturaleza.* Pero el *logos* se niega porque es más que *logos,* porque es espíritu; y en esta negación de sí —la naturaleza— *el espíritu es real.*

[1235] *Phénoménologie,* X, p. 24.

[1236] *Phénoménologie,* II, p. 294 *(.Fenomenología,* p. 461).

[1237] *Es* decir, como totalidad. *(N. del T).*

suprimida o de la determinación, hacia lo universal.»[1238] Esta totalidad es solamente para nosotros. Para la consciencia era un nuevo objeto, por ejemplo la vida en el momento de la autoconsciencia. La autoconsciencia debe alienarse de acuerdo con cada una de estas determinaciones y presentarse a sí misma como «coseidad» según las tres dimensiones de cada coseidad. El Sí mismo debe alienarse y devenir él mismo una cosa inmediata, un puro ser sin significación, debe devenir un sistema de relaciones como la cosa de la percepción y, finalmente, un universal todavía objetivo, un interior como la «fuerza» del entendimiento. Por medio de una recolección de toda la experiencia anterior debemos volver a encontrar estas sucesivas alienaciones, que prueban no solamente que el ser se ha disuelto en el sí mismo, sino que *el sí mismo se ha puesto en el ser.* Esta alienación del sí mismo que, dado su carácter indivisible, muestra solamente que el propio sí mismo pone la coseidad, constituye el nervio de la demostración lo mismo que la proposición inversa, la que pone de manifiesto que la verdad de la cosa es el sí mismo.

1. El sí mismo se ha alienado como ser inmediato. En efecto, en la observación de la naturaleza el sí mismo se ha encontrado como una cosa en general. Observaba el mundo y lo que buscaba inconscientemente en este mundo era a él mismo. Por consiguiente, se encuentra, pero se encuentra como absolutamente extrañado de sí, como una pura cosa, una existencia sin significación. Cuando se dice «El alma, el sí mismo, es», todavía no se sabe bien lo que se dice, pero cuando se contempla un cráneo y se halla en éste el ser del sí mismo se comprende por primera vez la significación absurda (el juicio infinito) del verbo ser aplicado al sí mismo. El sí mismo ha vuelto a caer en la mera naturaleza, «en la facticidad del *Dasein»,* como diríamos hoy. «Así, pues, en el punto de vista del objeto, en tanto que es inmediato, un ser indiferente, hemos visto que la razón observante se busca y se encuentra en esta cosa indiferente.»[1239] Su operación, puesto que el sí mismo es pura operación *(Tat),* se le aparece tan externa como el ser inmediato de la dialéctica de la certeza sensible. De ahí el juicio infinito, absurdo para la consciencia representativa y de una gran profundidad para la consciencia espiritual, que inmediatamente invierte su sentido: *el ser del yo es una cosa y. precisamente una cosa sensible e inmediata.* El sí mismo se ha puesto tanto en esta completa exterioridad de sí mismo, en este ser ajeno, como en el mero ser para sí.

2. El sí mismo se ha alienado como determinación y relación. En el mundo de la *utilidad,* que expresa la verdad de la Aufklärung, la cosa es suprimida, sólo tiene significado relativamente, «solamente a través del yo y en su referencia al yo».[1240] El sí mismo se ha puesto en la trama de relaciones exteriores que deja subsistir por un momento al ser para sí disolviéndolo después en sus relaciones con otros. Este perpetuo movimiento de la utilidad ha expresado el sí mismo igual que se ha expresado en la percepción la dialéctica de las cosas y de sus propiedades. El «yo culto» ha producido, «por medio de su alienación, la cosa como sí mismo»; vuelve a encontrarse, por tanto, en este universo social, en la perpetua alternancia de su ser para sí y de su ser para otro. La cosa y el s» mismo tienen aquí el carácter de *instrumentalidad* tan frecuentemente descrito por la filosofía moderna a partir del Pragmatismo. De paso hay que señalar el carácter concreto de la demostración de la identidad del sí mismo y del ser que nos

---

[1238] *Phénoménologie,* II. p. 294 *(.Fenomenología, p.* 462).

[1239] *Phénoménologie,* II, p. 295 *(Fenomenología,* p. 462). La figura de la consciencia a que alude Hegel es la que termina el capítulo sobre la observación de la naturaleza y de la individualidad humana, *la frenología (Phénoménologie, I,* p. 272). *Cf.* el cap. III de la IV parte del presente libro: «La autoconsciencia como cosa es la individualidad corno *sola* naturaleza originaria».

[1240] *Phénoménologie,* II, p. 296 *(Fenomenología,* p. 462). La figura de la conciencia a la que se refiere Hegel es la del *mundo de la utilidad (Phénoménologie,* II, p. 121).

ofrece Hegel, puesto que el citado carácter puede arrojar luz sobre el alcance y el significado de esta demostración.

3. El sí mismo se ha alienado como esencia o interior. «La cosa debe ser sabida como el sí mismo, no sólo en lo que concierne a la inmediatez de su ser o su determinación, sino también como esencia o interior. Tal es lo que se da en la autoconsciencia moral.»[1241] Para el entendimiento la cosa objetiva era un universal, un interior del mundo fenoménico que se oponía a su manifestación. Lo mismo para la autoconsciencia moral tal como la concibe Kant. «Ésta sabe su propio saber como la esencialidad absoluta o sabe sin más el ser como la pura voluntad o el puro saber; *es* únicamente esta voluntad y este saber.» En esta concepción del mundo lo suprasensible es el sí mismo como saber y voluntad puros indivisiblemente; el sí mismo se ha alienado aquí, es la pura voluntad sapiente, pero esa voluntad es también, en tanto que pura, un interior, un más allá que se opone al ser ahí sensible en el tiempo y el espacio, como la fuerza del entendimiento se oponía a su fenómeno. Sin embargo, esta oposición no se aguanta ni en un caso ni en el otro: tanto en el caso del entendimiento como en el de la autoconsciencia moral hay un perpetuo tránsito de lo interior a lo exterior, de lo suprasensible a lo sensible. «En tanto que en .su representación del mundo, la consciencia moral desvincula el ser ahí del sí mismo, vuelve a recogerlo, por otra parte, en sí misma.» Por eso, de la misma manera que el entendimiento devenía la unidad de este tránsito o autoconsciencia viviente, también la consciencia moral deviene *Gewissen* «que sabe que su ser ahí como tal es esta pura certeza de sí misma». Aunque la autoconsciencia se aliena, lo hace ahora en un elemento de existencia de tal naturaleza que es para ella al mismo tiempo *objetivo y subjetivo,* que es a la vez *ser* y *certeza de sí.* «El elemento objetivo en el cual [la autoconsciencia] se expone como actuante no es sino el puro saber que el sí mismo tiene de sí.»[1242]

V. *El elemento de existencia de la ciencia. La autoconsciencia universal.* El sí mismo se ha alienado y puesto de acuerdo con todas las dimensiones del ser. Tal es, al menos, lo que nosotros, filósofos, descubrimos retrospectivamente por medio de una recolección de figuras de la consciencia que es obra nuestra; pero la última figura, la de la *Gewissen,* debe contener en una forma resumida todas las demás. Nos ofrece precisamente este elemento de existencia, este éter, en el cual se hace posible el saber absoluto. El espíritu cierto de sí mismo tiene por verdad suya, por su elemento objetivo, esta misma certeza de sí que está dentro de él mismo. El saber de sí mismo es solamente mediatizado por la universalidad de las autoconsciencias, por el reconocimiento universal. Se expresa por el lenguaje, que es auténticamente la prefiguración del *logos* de la lógica. El citado elemento de existencia —digámoslo explícitamente— es *la autoconsciencia universal que esté ahí en el «hombre divino universal».* Tal es el elemento en que será posible la autoconsciencia de lo absoluto. Y está claro que esta última figura presenta de un modo resumido lo que hemos llamado las tres dimensiones del ser. El saber de la consciencia cierta de sí *(Gewissen)* está *ahí inmediatamente comoun ser,* se opone a sí mismo y entra en la *relación y la determinación* porque es universal y singular a la vez y porque la consciencia actuante pone necesariamente la dualidad en el seno de este elemento; igualmente, en tanto que ser ahí determinado, o en

---

[1241] *Phénoménologie,* II, p. 296 *(Fenomenología,* p. 463). Para la oposición entre la esencia y la manifestación en el entendimiento, *cf. Phénoménologie,* I, p. 118. Para el puro querer y saber más allá del ser ahí inmediato, *cf.* la «Concepción moral del mundo» *(Phénoménologie,* II, pp. 142 y ss.).

[1242] *Phénoménologie.* II. p. 297 *(Fenomenología,* p. 463). La demostración de Hegel tiende a poner de manifiesto que el universo del sí mismo es tanto *subjetivo* como *objetivo,* que esta distinción es *trascendida* en la observación del sí mismo.

tanto que relación, lo que se opone a sí mismo es un saber de este sí mismo puramente singular, por una parte, y del saber como universal, por otra. «Con ello se ha establecido aquí que el tercer momento, la universalidad, o la esencia, sólo vale para cada uno de los dos opuestos como saber; y éstos suprimen conjuntamente la oposición vacía que todavía queda, y son el saber del yo=yo, este sí mismo singular que es inmediatamente puro saber o universal.»[1243]

La reconciliación del espíritu finito y del espíritu infinito que se expresa en este último texto es el propio saber absoluto, un saber que es a la vez el saber que lo absoluto tiene de él mismo y el del espíritu finito que se ha elevado a la autoconsciencia universal.[1244] Esta coincidencia en el yo = yo del espíritu infinito intemporal y de la Humanidad temporal, coincidencia que constituye sin más el espíritu absoluto, es el supremo problema de la *Fenomenología del espíritu.* El problema citado lleva implícita la cuestión de las relaciones entre la religión y la filosofía, puesto que la religión también presenta esta reconciliación, aunque en la' forma del en sí. Dicha reconciliación es el objeto de *una fe* en la religión; es un *acto* en la filosofía, y este acto es, al mismo tiempo, un saber. Por eso en esta última la reconciliación se ha hecho *en sí* y *para sí.* Finalmente, tal reconciliación comporta el problema del ligamen entre la *Fenomenología* y la *Lógica* en la forma siguiente: ¿Cómo es posible que un saber intemporal en sí tenga condiciones temporales en la existencia y el devenir de la Humanidad? La solución que el hegelianismo da a estos problemas no es clara, y a ello se debe el que la gran síntesis hegeliana tienda a desarticularse en los sucesores del filósofo. Nuestra tarea aquí sólo puede reducirse a explicar tan claramente como podamos los textos en los que Hegel plantea y resuelve —bastante simbólicamente— los citados problemas.

En la *Fenomenología;* el «saber absoluto» no parece que sea para Hegel solamente la edificación de una lógica especulativa, un nuevo sistema filosófico que se añada a los anteriores y los complete, sino la inauguración de un nuevo período en la historia del espíritu del mundo. La Humanidad ha tomado consciencia de sí misma, se ha hecho capaz de arrostrar y engendrar su propio destino. Esta idea —que en algunos románticos se ha expresado por mediación de una nueva religión— es, en el fondo, común a los pensadores de la Aufklärung y a los poetas románticos. En el prólogo a la *Fenomenología,* Hegel expresa el sentimiento de toda una generación que ha vivido la Revolución Francesa y la epopeya napoleónica y que se ha emborrachado con los descubrimientos filosóficos de Alemania. «Por lo demás, no es difícil ver que nuestra época es un tiempo de gestación y de tránsito hacia un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo precedente, su ser ahí y su representación, está a punto de hundí mundo en el pasado y se ha puesto a la tarea de su propia transformación.» [1245]

El saber absoluto, la filosofía, parece destinada en Hegel a desempeñar el papel que antaño correspondía a la religión. En los escritos de juventud apenas si se trata de otra cosa que de la religión que permite a un pueblo concebir en la h reconciliación con su destino. Pero, a partir de su llegada a Jena, Hegel concede a la filosofía al menos la misma importancia. Es la filosofía la que permite a la razón absoluta tomar consciencia de sí misma, y en cada gran sistema filosófico, lo mismo que en una obra de arte, «la razón se ha presentado bajo una forma perfecta en sí misma».[1246] «Por tanto, la historia

---

[1243] *Phénoménologie,* II, p. 298 *(Fenomenología,* p. 464).

[1244] Es justamente esta identidad del pensamiento pensante y del pensamiento pensado, del logos y del pensamiento del filósofo que piense el *logos.*

[1245] *Phénoménologie,* I, p. 12 *(Fenomenología,* p. 12).

[1246] En el *Estudio sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte* y *de Schelling.* ed. Lasson. I. pp. 172 y 201. Es en esta obra donde Hegel considera la filosofía como *fenómeno* de cultura, como capaz de resolver las oposiciones de una *cultura.*

de la filosofía es la historia de la razón pura y eterna que se presenta en formas infinitamente diversas.» En la *Fenomenología,* menos influido por Schelling, Hegel no compara ya la filosofía a una obra de arte independiente. Ya no dice que en filosofía no hay «ni predecesores ni sucesores», sino que habla de un desarrollo al que compara con una génesis orgánica. «El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta»:[1247] tales formas no sólo distintas, sino que además una rechaza a la otra, porque son mutuamente incompatibles. «Pero al mismo tiempo su naturaleza fluida hace de éstas momentos de la unidad orgánica en la cual no sólo se rechazan, sino que una es tan necesaria como la otra, y esta igual necesidad es justamente lo que constituye la vida del todo.» A la filosofía corresponde resolver las contradicciones de una cultura v reconciliar las rígidas determinaciones en que el entendimiento ha fijado los momentos de la vida espiritual. El elemento de la existencia de la filosofía —tal como lo concibe Hegel en la *Fenomenología*— es el concepto, y es, justamente, este elemento de existencia lo que la *Fenomenología* se propone revelar como resultado de la experiencia humana. Hemos señalado ya algunas de las características de dicho elemento. El concepto es el sujeto singular y universal a la vez, la autoconsciencia que es *esta* autoconsciencia *singular* y al mismo tiempo *universal;* es un elemento objetivo y al mismo tiempo el sí mismo actuante que se expone en este elemento. Por ello la perfección del citado elemento sólo puede ser alcanzada a través de una larga historia; ha sido necesario que la consciencia singular, cerrada en sí misma, pasara a ser el médium del «reconocimiento universal» o, en otras palabras, que el individuo tomara consciencia de que su ser depende del reconocimiento de los otros (lo mismo que el amo depende del esclavo) y de todos los otros, es decir, de toda la historia. Es por mediación de la historia y del saber anterior como se forma este elemento. Por eso la cosa de la percepción *(Ding)* ha pasado a ser la obra común a nivel humano *(die Sache selbst),* y esta obra común, finalmente, se ha convertido en el sujeto autoconsciente, que únicamente es sujeto en la operación por medio de la cual reconcilia en él la esencia o el universal abstracto y la finitud de su autoconsciencia.[1248] En, el concepto — contradicción viva por el hecho de ser unidad de lo infinito y de lo finito— la autoconsciencia humana y temporal se transciende a si misma, se convierte en autoconsciencia del espíritu absoluto, lo cual no significa que aquélla contemple a éste, sino que lo *engendra.* En tanto que unidad dialéctica de lo finito y de lo infinito, el concepto es también la unidad del saber y de la acción. «Es el saber de la operación del sí mismo en sí..., el saber de este sujeto como de la sustancia y de la sustancia como del saber de la operación del sujeto.»[1249] Cuando Marx escriba un día «Hasta el momento los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo; ahora de lo que se trata es de transformarlo»,[1250] no será totalmente infiel al pensamiento hegeliano. Es cierto, en cambio, que con esa afirmación va a romper el equilibrio de la síntesis hegeliana inclinando el fiel de la balanza del lado de la acción. Hegel pretendía alcanzar una acción que fuera sabe de sí y un saber de sí que fuera acción. Pero el pensamiento especulativo del filósofo ¿acaso no demostraba una preferencia por el saber? «La filosofía llega siempre demasiado tarde, como la lechuza de Minerva», es más un saber

---

[1247] *Phénoménologie,* I, p. 6 *(Fenomenología,* p. 8).

[1248] *Cf.* el capítulo esencial sobre -La cosa misma» *(Phénoménologie,* I, pp. 324 y ss.). En la lógica, la unidad del ser y del pensamiento es la «cosa misma», *Die Sache selbst* (cf, nuestro comentario sobre ese capítulo, IV parte, cap. V).

[1249] *Phénoménologie,* II. p. 302 *(Fenomenología,* p. 466).

[1250] J. Hyppolite corrige aquí su versión de la XI Tesis marxiana sobre Feuerbach en el sentido anteriormente indicado en la nota 92 del capítulo III de la séptima parte. La versión francesa es ahora: **Les philosophes n'ont fait jusqu'ici que'interpréter le monde, maintenant il faut le transformer.» (N. del T.).*

que un querer, y si se sigue dando el nombre de acción a esta concepción de sí mismo que es el saber absoluto, ¿no es por un determinado abuso del lenguaje? Digamos ante todo que el sentido de la acción en la filosofía hegeliana siempre parece ser el de llevar a un saber de sí más profundo, como si el fin supremo fuera ese mismo saber. «El fin, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene como camino de acceso la recolección de los espíritus tal como son en sí mismos y tal como realizan la organización de su reinado espiritual.»[1251]

Ello no obstante, en el elemento del concepto este saber absoluto aparece como la propia operación del sujeto que lo piensa. El conocimiento de sí mismo que es el *logos* no es una contemplación pasiva, puesto que nosotros mismos somos la razón que se conoce y se pone; nosotros somos el objeto que se sabe a sí mismo y se produce en este saber de sí. «El espíritu que se manifiesta a la consciencia en este elemento, o lo que es lo mismo, *producido* por ella en un elemento tal, es la ciencia.»[1252] El concepto es «el autoengendramiento». De este modo, la razón infinita se conoce en la autoconsciencia humana y sólo es infinita en este conocimiento finito de sí misma; y, a la inversa, la autoconsciencia humana sólo se alcanza a sí misma en este saber de sí y en esta reconciliación efectiva. El espíritu únicamente es absoluto cuando deviene tal, cosa que sólo sucede en la operación por medio de la cual se trasciende como espíritu finito.

La reconciliación citada está representada, desde luego, por la religión, *pero bajo la forma del en sí;* aparece a la consciencia religiosa como un contenido que todavía es ajeno a ella en vez de ser su propia obra. «Así, pues, aquello que en la religión era contenido o forma de la representación de un otro, es aquí operación propia del sí mismo.»[1253] Por el contrario, en el elemento del concepto es este sujeto singular, este sí mismo finito, quien se eleva al sí mismo universal y efectúa él mismo la reconciliación, que ya no aparece como el efecto de un sí mismo extraño o ajeno. Este momento —el del retorno de la consciencia a la autoconsciencia— se ha presentado, en cierto sentido, en la religión, a propósito del espíritu de la comunidad. La comunidad religiosa interioriza el contenido que representan la vida, la muerte y la resurrección de Cristo; es en ella donde el espíritu vive, muere y resucita. En tanto que comunidad y tradición es como una revelación continuada de la verdad especulativa, y esta verdad ha pasado a ser su propio sí mismo. Por eso es una prefiguración del elemento que constituye el concepto y en el cual la verdad especulativa ya no aparece como ajena al sí mismo que la pone. Refiriéndonos a los textos de Hegel sobre la comunidad religiosa, podemos decir que a partir de la *Fenomenología del espíritu* era posible una filosofía de la Iglesia, pero no es ahí adonde llega Hegel, como tampoco a una filosofía abstracta de la Humanidad del tipo de la Aufklärung. El saber absoluto, como momento de la historia del mundo, que reconcilia este momento temporal con una verdad intemporal en sí, se nos presenta de una forma demasiado vaga como para no abrir el camino a interpretaciones diversas, sin que podamos indicar exactamente la que constituye la auténtica herencia del hegelianismo.

Si la religión representaba la verdad especulativa bajo la forma de un contenido todavía externo a la autoconsciencia, el alma bella nos ofrece la forma del *concepto para sí.* En efecto, el alma bella no era «la intuición de lo divino», sino la *intuición que de sí mismo tiene lo divino;*[1254] era la figura del espíritu cierto de sí mismo, *él sujeto absoluto.* En tanto que figura de la consciencia todavía era imperfecta, seguía solamente «en la unidad con su alienación como el concepto existe en su verdad». Cuando el alma

---

[1251] *Phénoménologie,* II, p. 312 *(Fenomenología,* p. 473).
[1252] *Phénoménologie.* II, p. 303 *(Fenomenología,* p. 467).
[1253] *Phénoménologie,* II, p. 302 *(Fenomenología,* p. 466).
[1254] *Phénoménoiogie,* II, p. 299 *(Fenomenología,* p. 465).

bella renuncia a la dura obstinación se convierte en el espíritu que actúa, «abandona su esencia eterna, es ahí de una forma determinada, *obra»?*[1255] Esta acción, recogida en el concepto, elevada por encima de su finitud por el sí mismo que se ha inscrito en ella y la supera traduciéndola, deviene el concepto absoluto, que en su *extensión,* como en su *devenir temporal,* es igualmente en su *profundidad.*[1256]

Esta reconciliación que era *en sí* en la religión deviene *para* la consciencia y pasa a ser, al fin, *su propia* operación. En ese momento, el sí mismo que «sólo actualiza la vida del espíritu absoluto» pasa a ser para sí mismo espíritu absoluto como lo era ya en sí. «Lo que en primera instancia acaece en sí es ahora al mismo tiempo para la consciencia y es, asimismo, duplicado él mismo; es para la consciencia y es su ser para sí o su propia operación.»[1257] La autoconsciencia universal *existe* y se conoce a sí misma en esta autoconsciencia singular e histórica que actualiza la vida absoluta y se reconoce, a su vez, en la universalidad del yo = yo.

VI. *Retorno de la filosofía especulativa a la fenomenología, a la naturaleza y a la historia.* Los textos de Hegel no nos permiten precisar más el significado concreto de *la autoconsciencia universal.* En las últimas páginas de su obra, luego de haber indicado sumariamente que la comunidad religiosa primitiva, la Iglesia de la Edad Media y la filosofía moderna han preparado el terreno para ese saber especulativo que es el saber absoluto, Hegel muestra cómo esta filosofía permite regresar a la *Fenomenología,* a la filosofía de la naturaleza y a la de la historia (que en estas últimas páginas parece ocupar, conjuntamente con la *Fenomenología,* el puesto que ocupará en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* la filosofía del espíritu). El saber absoluto sólo puede hacer su aparición cuando la historia efectiva del espíritu del mundo le ha llevado a la autoconsciencia. «Pero, por lo que se refiere al ser ahí de este concepto, la ciencia se manifiesta en el tiempo y en la efectividad antes de que el espíritu haya llegado a esta consciencia sobre sí mismo. Como el espíritu que sabe lo que es, no *existe de otra manera, sólo existe después* de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su consciencia la figura de la esencia, igualando; así su autoconsciencia con su consciencia.»[1258]

La ciencia —el pensamiento que de sí mismo tiene el *logos*—, que, como hemos visto, era la unidad del sí mismo y del ser, «contiene en ella misma igualmente esta necesidad de alienar de sí la forma del puro concepto.»[1259] Contiene, por tanto, el tránsito del concepto (como concepto) a la consciencia (como división del saber y del ser) y además el tránsito del *logos* a la naturaleza y a la historia, su alienación en la forma de la naturaleza y de la historia. Así se precisa sumariamente toda la futura organización
tema hegeliano con sus divisiones —*logos,* naturaleza, espíritu. Quisiéramos insistir solamente sobre un punto importante que se refiere al tránsito de uno de estos términos al otro. Se ha dicho que esta deducción de la naturaleza a partir del *logos* es ininteligible. ¿Cómo es posible que el pensamiento, que no es más que puro pensamiento, engendre la naturaleza? Sin embargo, nos parece que explicitado en esos términos el problema está mal planteado y que dicha critica no tiene nada que ver con el sistema hegeliano. *Logos* y naturaleza se presuponen mutuamente; no se pone el uno sin la otra. Y resulta absurdo imaginar una determinada causalidad del *logos* que produjera

[1255] *Phénoménoiogie,* II, p. 300 *(Fenomenología,* p. 465).
[1256] *Phénoménoiogie,* II, p. 312 *(Fenomenología,* p. 473).
[1257] *Phénoménoiogie,* II, p. 301 *(Fenomenología,* p. 465).
[1258] *Phénoménologie,* II, p. 303 *(Fenomenología,* p. 467) (el subrayado es nuestro).
[1259] *Phénoménologie,* II, p. 311 *(Fenomenología,* p. 472).

la naturaleza. «La misma palabra creación —dice Hegel— es una palabra de la representación», y el filósofo se adecua a ese lenguaje representativo cuando habla de un reino del puro pensamiento anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito. Este modo de hablar es despreciativo. De aquí que no se pueda decir que Hegel deduce la naturaleza del *logos,* a menos que se cambie el sentido usual de la palabra deducción. Ahora es el momento de explicar la mencionada paradoja según la cual Hegel reduce la filosofía a la lógica y supera, al mismo tiempo, esta reducción. El *logos* no es sin la naturaleza ni la naturaleza sin el *logos,* lo mismo que el ser no es sin la nada ni la nada sin el ser. Uno y otra son el todo, puesto que uno y otra son ellos mismos y más que ellos mismos; y es en tanto que tales como son el espíritu.[1260] El *logos* es el todo que se niega como naturaleza, la abstracción del puro pensamiento que se pone como puro pensamiento y que, en esta posición de sí mismo, excluye la naturaleza. Ahora bien, hemos dicho ya que esta abstracción —que es la negatividad misma— no era obra solamente de un entendimiento humano, sino que se daba en el seno mismo de lo absoluto. Lo absoluto sólo existe en esta negatividad (que, en tanto que pura, es decir, yendo hasta la negación de la negación, es el sí mismo). Por tanto, si lo absoluto se pone como *logos* es que se niega como naturaleza y, por eso mismo, opone a sí mismo la naturaleza: al excluir de sí mismo a la naturaleza, la presupone y la lleva en él mismo. Asimismo, por su parte, la naturaleza es el todo que se niega como *logos y,* por tanto, se opone y presupone dicho *logos.* A ello se debe el que «la naturaleza sea un espíritu oculto»; en sí es el *logos,* pero que en la naturaleza está como extrañado de sí mismo. Tal vez se nos diga que esas fórmulas son ininteligibles; en este caso, empero, lo ininteligible es lo que Hegel llama el *concepto,* que es «lo que sigue siendo sí mismo en su ser otro», la identidad que es al mismo tiempo una contradicción y que es una con. tradición justamente por ser una identidad, una igualdad de lo que se distingue. El concepto hegeliano es como «este conjunto de todos los conjuntos» que se contiene a sí mismo, lo universal que sigue siendo él mismo en su particularización y se encuentra a sí mismo en esta parte de él. No hay que pensar la naturaleza y el *logos* como dos *especies* en el seno de un *género* que fuera su subsuelo, de manera que la negación del *logos,* en vez de dar la naturaleza, diera simplemente el no *logos* y se confesara incapacitado para esa virtud creadora que Hegel concede a la negación especulativa. El *logos* es el espíritu, es el todo, lo universal que, sin embargo, hace abstracción de sí mismo en tanto que *logos.* Es esta negación de sí la que pone al *logos y* que sólo tiene una virtud creadora por el hecho de ser una negación interior, una negación de sí o, dicho con otras palabras, por el hecho de ser el *movimiento de la negatividad que constituye el sujeto.* Por eso, igualmente, el *logos* es más que él mismo y contiene en sí a la naturaleza; por eso es toda la filosofía y no se puede decir, sin embargo, que Hegel reduzca la filosofía al formalismo de la *Lógica.* El todo (lo que Hegel llama *universal)* es siempre inmanente a cada una de sus determinaciones (lo que llama *particular),* pero es él mismo y no un entendimiento extraño quien se determina negándose y se reconstituye por medio de la negación de la negación que es el sí mismo o la *singularidad auténtica.* Así, pues, no hay lugar para hablar de una causalidad del *logos* que originara la naturaleza, «pues si no hubiera aquí más que 'puros pensamientos no habría pensamiento», ni de una deducción de la naturaleza en el sentido de una deducción analítica, ni tampoco de una deducción matemática en la cual, según Hegel, la abstracción de la prueba es obra del espíritu que conoce y no del movimiento mismo

[1260] El *logos* es la unidad *inmediata* (y, por tanto, simple y abstracta) del ser y del sí mismo: esta unidad inmediata sólo es tal por el hecho de que se opone a lo que niega, a la mediación necesaria, la *naturaleza; y* en esta mediación la unidad vuelve a encontrarse como unidad concreta, el *espíritu.*

de la cosa *(die Sache selbst).*[1261] Hay, pues, un cierto dualismo en la filosofía hegeliana que necesariamente debe concederse, puesto que si así no fuera este sistema no conocería «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo».[1262] Pero este dualismo no consiste en la yuxtaposición de dos sustancias —el *logos* y la naturaleza, por ejemplo—, sino que es la obra del sí mismo que se pone y, en tanto que se pone en una determinación, se opone a sí mismo. Pues bien, la dialéctica del *logos* y de la naturaleza es la perpetua autoposición de su unidad viva que es el espíritu. Lo absoluto, había dicho ya Hegel en su primera obra filosófica, es *la identidad de la identidad y de la no identidad.* Por tentó, el espíritu —o lo absoluto— no es solamente la identidad, sino también la contradicción (la de la naturaleza y el *logos)* y la identidad de esta identidad y de esta contradicción. Esas formas lógicas, por otra parte, no hacen más que traducir en un pensamiento —que reúne el ideal del *análisis* (caro a los filósofos racionalistas) y de la *síntesis* (caro a los filósofos empiristas)— una intuición profunda de la vida del espíritu con la que hemos topado constantemente a lo largo del presente trabajo.

En efecto, si ponemos el *logos,* el pensamiento *inmediatamente* idéntico al ser, nos vemos llevados a encontrar de nuevo la oposición de que parte la *Fenomenología,* la oposición entre el saber y el ser, por una primera alienación del saber de sí. «Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo, y en su diferencia (la diferencia interna que está contenida en el concepto) esta igualdad es la certeza *de* lo inmediato o la consciencia sensible, el comienzo del que partíamos; este movimiento de despojarse de la forma de su sí mismo es la libertad suprema y la seguridad de su saber de sí.»[1263] El *logos* nos lleva nuevamente a la consciencia porque la verdad que es al mismo tiempo certeza de sí comporta esta alienación —este devenir otro distinto de sí por cuya mediación el espíritu se encuentra como extrañado de sí en la relación consciente del objeto con el sujeto, de la *verdad con la certeza.*

Sin embargo, en esta relación *la alienación no es completa.* «Esta alienación es todavía imperfecta; expresa la *relación* entre la certeza de sí mismo y el objeto, que no ha alcanzado aún su plena libertad, justamente porque se mantiene en esa relación.»[1264] El saber se aliena a sí mismo, y esta alienación es lo que se denomina *naturaleza* e *historia.* En la naturaleza del espíritu se ha alienado convirtiéndose en un ser disperso en el espacio; es el espíritu que se ha perdido, y la naturaleza no es sino esta eterna alienación de su propia subsistencia y el movimiento que restituye al sujeto. Pero nosotros sabemos que este movimiento está solidificado, por así decirlo, en el ser —un devenir inmediato—, y que la naturaleza que tiene la forma de la subsistencia «no tiene historia».[1265]

«Pero el otro lado del devenir del espíritu, la historia, es el devenir que se actualiza en el saber.»[1266] Ya no se trata de un devenir inmediato del espíritu como la naturaleza, sino de la mediación por la cual el espíritu que se ha alienado —bajo la for-

---

[1261] *Cf.* el estudio del pensamiento matemático opuesto al pensamiento filosófico en el Prólogo a la *Fenomenología*, t. I, *pp.* 36 y ss.
[1262] *Phénoménologie,* I, p. 18 *(Fenomenología,* p. 16).
[1263] *Phénoménologie,* II, p. 311 *(Fenomenología,* p. 472). El paréntesis explicativo es nuestro. Para el comentario al tránsito del *saber inmediato* al saber *de* lo inmediato. *Cf.* la II parte, cap. I del presente texto.
[1264] *Phénoménologie,* II, p. 311 *(Fenomenología,* p. 472).
[1265] *Cf.* IV parte, cap. II. La presentación que Hegel hace aquí de su sistema no es del todo la misma que hará en la *Enciclopedia* de las ciencias filosóficas, tal vez porque la *Fenomenología* sólo tendrá en esta última obra un lugar particular *y* no constituirá ya *el todo del sistema* bajo un determinado punto de vista.
[1266] *Phénoménologie,* II, p. 311 *(Fenomenología,* p. 472).

ma del libre acaecer contingente— aliena su propia alienación y se conquista a sí mismo. La historia pone de manifiesto cómo «lo negativo es lo negativo de sí mismo». En la historia efectiva el espíritu se eleva a la autoconsciencia como espíritu. Justamente porque se ha perdido —para recoger la metáfora de Hegel— puede volverse a encontrar, y sólo al encontrarse —en este resultado— se hace lo que es. Hegel repite sumariamente acerca de este devenir lo que había dicho en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu.* En cada momento de la historia el espíritu debe penetrar la riqueza de su sustancia —donde está presente por completo bajo un cierto aspecto, de la misma manera que la mónada leibniziana que refleja lo absoluto desde su punto de vista. Cada una de las figuras del espíritu del mundo nace de la precedente y la lleva en sí; es su negación, pero una *negación creadora* que posee esta virtud porque es siempre el todo que se niega a sí mismo como lo que ha tenido una forma determinada, como lo que ha existido ahí de un modo particular. Este ser ahí negado se interioriza en la nueva sustancia del espíritu del mundo y el espíritu alcanza un saber de sí más profundo. Pues bien, el saber de sí es justamente su meta suprema, un saber «que es la revelación de la profundidad» *y* en el cual el espíritu permanece junto a sí en su profundidad, en el seno de esta extensión: «Esta revelación es su encarnación temporal, el tiempo en cuyo transcurso dicha alienación se aliena en ella misma y es, así, tanto en su extensión como en su profundidad, en el sí mismo.»[1267]

La serie de estos espíritus que se suceden en el tiempo es *la historia;* pero, tomada en el aspecto de su organización conceptual, es la ciencia del saber fenoménico *(la Fenomenología).* La unidad de los dos aspectos, que Hegel distingue de la *Fenomenología* propiamente dicha, da como resultado una filosofía de la historia —la historia concebida—; y esta historia no es un detalle marginal con respecto al espíritu absoluto, no es un itinerario hacia Dios con el que el propio Dios nada tuviera que ver, sino que constituye, «por el contrario, la efectividad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual [el espíritu absoluto] sería la soledad sin vida».[1268]

[1267] *Phénoménologie,* II, p. 312 *(Fenomenología,* p. 473).
[1268] *Phénoménologie,* II, p. 313 *(Fenomenología,* p. 473).

APÉNDICES

Lista de las obras utilizadas

Indicaciones generales. Las referencias a las obras de Hegel corresponden a la edición de G. Lasson completada por J. Hoffmeister. La publicación de esta edición se inició en Leipzig, en el año 1905 y todavía no se ha terminado.[1269] Hay que citar también la edición de las Obras Completas en veinte volúmenes por Glockner, Stuttgart, 1927-1930. Mencionamos además el *Hegel Archiv* I (1 y 2) y II (1 y 2) von G. Lasson, así como *Dokumente zu Hegels Entwicklung, herausgegeben von J. Hoffmeister;* y H. GLOCKNER, *Hegel-Lexikon,* Stuttgart, 1934-1940.

I. — EDICIONES DE LA «FENOMENOLOGÍA»

Edición original: *System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes.* Bambeg und Würzburg bei Joseph Anto, Goehardt, 1807.

Las otras ediciones principales de la *Fenomenología* son de 1832 y 1841 en la edición de las obras de Hegel, designadas por B y C en el cuadro comparativo de dichas ediciones establecido por Lasson en su edición crítica de 1928 y por J. Hoffmeister en la de 1937. La edición de Bolland en 1907 (Leiden) reproduce el texto de 1832. La utilizada en nuestra traducción y comentario es la última edición de J. Hoffmeister. Es sabido que Hegel preparaba una segunda edición de la *Fenomenología* en el momento de su muerte; sólo tuvo tiempo de revisar algunas páginas.

II. — TRADUCCIONES DE LA «FENOMENOLOGÍA» UTILIZADAS

Traducción inglesa. *Hegel's Phenomenology of mind translated with an introduction and notes by J. B. Baillie,* Londres, Nueva York (1a. ed., 1910; 2a. ed., 1931). Esta traducción va precedida por una introducción general. Anteceden a los principales capítulos indicaciones sobre el sentido del texto y las referencias históricas.

Traducción italiana. *Fenomenologia dello Spirito. Traduzione, introduzione e note di Enrico de Negri,* Florencia, t. I, 1933; t. II, 1936. El texto va precedido de una introducción bastante larga sobre los trabajos de juventud de Hegel y sobre su relación con la *Fenomenología.*

Traducción española del capítulo sobre «El saber absoluto».[1270] Revista de Occidente, 1935, Madrid.

Traducciones francesas. *La Phénoménologie de l'Esprit, par* G. W. *Hegel, traduction de J. Hyppolite,* t. 1, 1939; t. II, 1941, París, Aubier. La traducción va acompañada de notas y seguida de un índice analítico con referencias al texto y a las notas.

El texto sobre «La consciencia desgraciada» había sido traducido al francés por J. Wahl. La traducción va precedida de un importantísimo estudio sobre «La desventura de la consciencia en la filosofía de Hegel», y contiene un comentario muy rico al texto

---

[1269] Esta afirmación de J. Hyppolite sigue siendo todavía válida. En cambio, se ha iniciado una nueva edición critica de las obras completas de Hegel: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte werke,* hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. De ella han sido publicados ya el volumen IV *(Jenaer kritische Schriften.* al cuidado de H. Buchncr y O. Póggeler. Hamburgo, 1968) y el volumen VII *(Jenaer Systementwürfe II,* al cuidado de R. P. Horstmann y J. H. Trede, Hamburgo, 1971). *(N. del T.)*

[1270] La traducción castellana de la *Phänomenologie des Geistes* fue publicada bastantes años después de la redacción de la presente obra. Véase Apéndice bibliográfico *(N. del T.)*

hegeliano. J. WAHL, *Le malheur de la conscicnce dans la philosophie de Hegel,* París, 1929.
La traducción de J. Wahl y algunos otros textos traducidos de la *Fenomenología* son recogidos en la siguiente selección de fragmentos de Hegel: *Morceaux choisis de Hegel, traduction et introduction par H. Lefebvre et N. Guterman,* París, 1936.
El texto sobre «Autonomía y dependencia de la autoconsciencia» fue traducido y comentado por A. Kojeve en un número de la revista «Mesures» (15 de enero de 1939). A propósito de ese texto, A. Kojeve esboza toda una interpretación de la *Fenomenología* hegeliana.

III. —TRABAJOS DE JUVENTUD DE HEGEL

Theologische Judendschriften, hrsg. von H. NOHL, Tubinga, 1907. El estudio principal sobre estos trabajos ha sido el de DILTHEY, *Die Judendgeschichte Hegels,* Berlín, 1905, 1921. Además: P. BERTRAND, *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne,* «Revue de Métaphysique et de Morale», abril de 1940. J. HYPPOLITE, *Les travaux de jeunesse de Hegel d'aprés des ouvrages récents,* «Revue de Métaphyque et de Morale», julio y octubre de 1935.
G. ASPELIN, *Hegels Tübinger Fragment,* Lund, 1933.
J. W. SCHMIDT-JAPING, *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel,* Göttinga, 1924.
F. EPHRAIM, *Untersuchungen über den Freibeitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten,* Berlín, 1928.
Hemos citado ya el libro de J. WAHL sobre *Le malheur de la conscience,* París, 1929. El libro de Th. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Wcerk* (I y II), Leipzig, 1929, es un estudio de toda la evolución de Hegel hasta el momento de la publicación de la *Fenomenología.*
Th. HAERING, *Hölderlin und Hegel in Frankfurt,* Tubinga, 1943. A propósito de los trabajos de juventud creemos útil enviar al lector al cuadro cronológico de las obras aparecidas en la misma época en el ya citado libro de J. Wahl, p. 263.

IV. — TRABAJOS DE HEGEL DURANTE EL PERÍODO DE JENA ANTERIORES A LA PUBLICACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

G. W. F. HEGEL, *Erste Druckschriften, nach dem ursprünglichen Text,* hrsgb. von G. Lasson, Leipzig, 1928 (contiene el estudio sobre «La diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling»; los artículos de Hegel en el *«Diario crítico»* —particularmente el importante estudio sobre *Fe y saber*—; y, finalmente, la disertación «Sobre las órbitas de los planetas»).
Para los primeros sistemas de Jena: *Hegels Erstes System,* hrsg. von H. Ehrenberg und Link, Heidelberg, 1915. El texto va precedido de una introducción de H. Ehrenberg que es una interpretación general de este primer sistema. *Hegels Ienenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* hrsg. von G. Lasson, Leipzig, 1923 (tomo XVIII de las *Obras completas). Hegels Ienenser Realphilosophie* I (tomo XIX de las *Obras completas),* von J. Hoffmeister, Leipzig, 1932.
Hegels Ienenser Realphilosophie II (Vorlesungen von 1805-1806) (tomo XX de las *Obras completas),* hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig, 1931.
Sobre estos trabajos pueden consultarse las obras siguientes:
H. SCHOLZ, *Hegels erstes System,* Preuss, Monatshefte, 1916.
J. SCHWARZ, *Die antropologische Metaphysik des jungen Hegel,* Hildesheim, 1931.

J. HOFFMEISTER, *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig, 1932.
Hegel á Iéna (a propósito de publicaciones recientes) por A. KOIRÉ («Revue d'histoire et de philosophie religieuse», Estrasburgo), editado por la librería Alcan, 1934. Este artículo contiene una traducción comentada de un texto de Hegel sobre el tiempo. J. HYPPOLITE, *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna,* «Revue de Métaphysique et de Morale», 1936.
J. BADELLE, *Conclusion d'un mémoire sur la signification de la joi dans Glauben und Wissen,* «Revue philosophique», 1942-1943.
Sobre los trabajos políticos de Hegel durante este período (inéditos o publicados durante su vida):
Hegels System der Sittlichkeit, hrsg. von G. Mollat, Ostenvieck, 1893.
Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. Von G. Lasson, Leipzig 1913 (tomo VII de las *Obras completas).*
A propósito de estas obras pueden consultarse los libros de F. Rosenzweig y de M. Busse que citamos más adelante, así como el artículo de E. VERMEIL en el número especial de la «Revi Métaphysique et de Morale» dedicado a Hegel: *La pensée politique de Hegel*, julio-septiembre de 1931.

V. — OBRAS GENERALES SOBRE LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU»

J. C. BRUIJN, *Hegels Phänomenologie, I-II, Teckverklaring,* Amsterdam, 1923.
C. NINK, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes,* Regensburg, 1931.
H. EBER, *Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie des Geistes,* Estrasburgo, 1909.
F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, I y II, Oldenburg, 1920.
M. BUSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlín, 1931.
W. DRESCHER, *Die dialecktische Bewegung der Geistes in Hegels Phänomenologie,* Speyer, 1937.
R. WILCOCKS, *Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie,* Halle, 1917.

VI. — ESTUDIOS SOBRE CAPÍTULOS PARTICULARES DE LA «FENOMENOLOGÍA»

A. GABLER, *Kritik des Bewusstseins, eine Vorschule zu Hegels Wissenschaft der Logik,* 1827, 2º ed. por Bolland, Leyde, 1901.
W. PURPUS, *Die Dialeklik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel,* Nuremberg, 1905.
— *Zur Dialetktik des Bewusstseins nach Hegel,* Berlín, 1908.
Ch. ANDLER, *Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'Esprit,* «Revue de Métaphysique et de Morale», julio-septiembre de 1931.
Las ya mencionadas introducciones de los traductores de la *Fenomenología* y de los editores alemanes G. Lasson y J. Hoffmeister, así como el estudio de A. Kojeve sobre *Autonomie et dépendance de la conscience*, también citados ya.
V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne,* París, 1927 (con un resumen de una parte de la *Fenomenología del espíritu).*
J. HYPPOLITE, *La significación de la Révolution frangaise dans la Phénomónologie de Hegel,* «Revue philosophique», septiembre-diciembre de 1939.

VII. —OBRAS GENERALES SOBRE HEGEL QUE HAN SIDO CONSULTADAS
(por orden cronológico)

MICHELET, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie,* Berlín, 1842.
M. J. SCHLEIDEN, *Schellings und Hegels Verhaltnis zur Naturwissenschaft,* Leipzig, 1844.
K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben,* Berlín, 1844.
R. HAYM, *Hegel und seine Zeit,* Berlín, 1857.
K. ROSEKKRANZ, *Apologie Hegels gegen Haym,* Berlín, 1858.
A. VERA, *Le Hégélianisme et la Philosophie,* París, 1863.
J. H. STIRLING, *The Secret of Hegel,* Londres, 1865.
L. MICHELET, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph,* Leipzig, 1870.
K. ROSENKRANZ, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph,* Leipzig, 1870.
J. ERDMANN, *Hegel* (Allg. deutsche Biographie, Band 11), 1880.
O. HERING, *Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religions-philosophie Hegels und Schleiermachers,* Jena, 1882.
E. CAIRD, *Hegel,* Londres, 1883.
J. WERNER, *Hegels Offenbarungsbegriff,* Leipzig, 1887.
LEVY-BRÜHL, *La Théorie de l'État dans Hegel,* Séances et Travaux de l'Academie des Sciences morales et politiques, XXXII, 1889.
J. JAURES, *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherium, Kant, Fichte et Hegel,* París, 1892.
V. DELBOS, *Le probléme moral dans Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme,* París, 1893 (sobre Hegel, pp. 436-484) *(cf.* también los estudios de Delbos recogidos en 1939 en la obra titulada *De Kant aux postkantiens,* París, 1939).
J. M. C. TAGGART, *Studies in the Hegelian Dialectic,* Cambridge, 1896.
J. ROYCE, *Spirit of Modern Philosophy,* Boston, 1897.
G. NOEL, *La Logique de Hegel,* París, 1897.
K. FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre,* 2Bde, Heildelberg, 1901.
J. BAILLIE, *The Origin and Significance of Hegel's Logic,* Londres, 1901.
J. BOLLAND, *Alte Vemunft und neuer Verstand,* Leiden, 1902.
H. HADLICH, *Hegels Lehren über des Verhaltnis von Religion und Philosophie,* Halle, 1906.
R. BERTHELOT, *Évolutionisme et Platonisme,* París, 1908.
B. CROCE, *CIO che è vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel,* Bari, 1907.
DREYER, *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel,* Berlín, 1908.
L. SEHRING, *Hegels Leben und sein Wirken,* Berlín, 1908.
G. LASSON, *Beitrage zur Hegelforschung,* Berlín, 1909.
BRUNSTAED, *Untersuchungen zu Hegels Geschichtsphilosophie,* Berlín, 1909.
W. JAMES, *A Pluralistic Universe,* Londres, 1909.
F. ENRIQUES, *La metafísica di Hegel,* Rivista de Filosofía, 2, 1910.
E. SULZ, *Hegels Philosophische Begündung des Straftrechts...,* Berlín, 1910.
G. W. CUNNINGHAM, *Thought and Reality in Hegel's System,* Nueva York, 1910.
S. BRIE, *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule,* Berlín, 1910.
J. EBBINGHAUS, *Relativer und absoluter Idealismus* (von Kant bis Hegel), Leipzig, 1910.
KRONENBERG, *Geschichte des deutschen Idealismus,* Munich, II, 1912.
P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses oeuvres,* París, 1912.
A. PHAIXN, *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie,* Upsala, 1912.
B. CROCE, *Saggio sullo Hegel,* Bari, 1913.
G. B ALBINO, *Der Grundirrtum Hegels,* Graz, 1914.

Th. DIETER, *Die Frage des Personlichkeit Gottes in Hegels Philosophie,* Tubinga, 1917.
J. ROYCE, *Lectures on Modern Idealism,* New-Haven, 1919.
H. HEIMSOETH, *Hegel; ein Wort der Erinnerung,* Erfurt, 1920.
F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat, 2* vols., Oldenburg, 1920.
F. BULOW, *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie,* Leipzig. 1920.
CASSTRER, *Das Erkenntnisproblem,* t. III, Berlín, 1920.
V. DELBOS, *Les facteurs kantiens dans la philosophie allemande à la fin du XVIII siécle et au commencement du XIX,* «Revue de Métaphysique et de Morale», 1921 y 1922.
E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie allemande,* París, 1921.
H. A. REYBURN, *The Ethical Theory of Hegel,* Oxford, 1921.
A. BRUNSWIG, *Hegel,* Munich, 1922.
R. KROKER, *Von Kant bis Hegel, Tubinga,* 1921 y 1924.
A. VALEKSIN, *L'histoire de la philosophie d'aprés Hegel,* París, 1923.
H. HARTMANN, *Aristóteles und Hegel,* Erfurt, 1923.
W. T. STACE, *The Philosophy of Hegel,* Londres, 1924.
H. GLOCKKER, *Der Begriff in Hegels Philosophie,* Tubinga. 1924.
J. HESSING, *Das Selbstbewusstwerde des Gestes,* Leiden, 1925.
V. BASCH, *La doctrine politique des philophes classiques de l’Allemagne,* París, 1927.
G. GIESE, *Hegels Staatsidee,* Halle, 1927.
Betty HEIMANN, *System und Method in Hegels Philosophie,* Leipzig, 1927.
LEISEGANG, *Denkformen,* Berlín, 1928.
SCHILLING-WOLNY, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit,* I, Munich, 1929.
N. HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* t. II, Berlín y Leipzig, 1929.
W. MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule,* Munich, 1930.
E. DE NEGRI, *La nascita della dialéctica hegeliana,* Florencia, 1930. Revista «Logos», *Hegelheft* (Band XX, 2), 1931, 1933.
«Revue de Métaphysique et de Morale», número especial dedicado a Hegel, julio-septiembre de 1931.
A. KOYRE, *Note sur la langue et la terminologie hégeliennes,* «Revue philosophique», París, 1931.
V. KUIPER, *Hegels Denken. Die Erhebung zum speculativen Standpunkt,* Roma, 1931.
H. GLOCKNER, *Hegel,* Stuttgart, t.1, 1929; t. II, 1940.
Th. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk,* Leipzig, t. I, 1929; t. II, 1938.
H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit,* Frankfurt, 1932.
ALAIN, *Idees,* París, 1932.
Verhandlungen des ersten, zweiten, dritten Hegelkongress, Tubinga, 1931, 1932, 1934.
K. NAEDLER, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie and das Paradox des Christentums,* Leipzig, 1931.
Hans G. BOEHM, *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin,* Hamburgo, 1932.
H. BRINCKMANN, *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik,* Augsburg, 1936.
Th. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie,* Bonn, 1932-1935.
L. PELLOUX, *La logica di Hegel,* Milán, 1938.
J. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung,* Frankfurt am Main, 1938.
W. AWMANN, *Zur Frage nach dem Ursprung des dialectischen Denken bei Hegel,* Würzburg, 1939.

VIII. — OTRAS OBRAS CONSULTADAS

E. BREHIER, *Histoire genérale de la philosophie,* París, 1926.

H. HERR, *La grande Encyclopédie,* t. XIX, pp. 997 y ss., artículo «Hegel».
J. WAHL, *Études kierkegaardiennes,* París.
E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences,* París, 1927.
Xavier LEON, *Fichte et son Temps,* París, 1922, 1924, 1927.
L. BRUNSCHVICG, *Le progrés de la conscience dans la philosophie occidentale,* París, 1927.
M. GUEROULT, *La doctrine de la science chez Fichte,* Estrasburgo, 1930, t. I y II.
A, KOYRE, *La Philosophie de J. Boehme,* París, 1929.
M. DE GANDILLAC, *La Philosophie de Nicolás de Cues,* París, 1941.
R. LE SENNE, *Introduction a la Philosophie,* París, 1939.
— *Traite de Morale genérale,* París, 1942.
LEVY-BRÜHL, *La philosophie de Jacobi,* París, 1894.
M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* I, Halle, 1941.
JASPERS, *Philosophie,* II y III, Berlín, 1932.
G. GURVITCH, *Fichtes System der konkreten Ethik,* Tubinga, 1924.

Apéndice bibliográfico

Desde la fecha de publicación de la edición francesa de la presente obra —y en una buena medida como consecuencia del interés que la *Genése et structure de la Phénoménologie de l'Esprit* despertó por los estudios hegelianos— hasta la presente traducción castellana, la bibliografía sobre la obra de Hegel en general y sobre la *Fenomenología* en particular ha aumentado de forma considerable. Por esta razón, y para completar la información que Hyppolite proporciona al lector en las listas anteriores, hemos hecho una selección de las obras que sobre el tema han ido apareciendo desde 1950.

Indicamos, por otra parte, las traducciones al castellano de obras de y sobre Hegel.

I. — SELECCIÓN DE OBRAS SOBRE HEGEL PUBLICADAS DESPUÉS DE 1950
(por orden cronológico)

M. HEIDEGGER, *Hegels Begriff der Erfahrung,* dentro del volumen titulado *Holzwege,* Frankfurt, 1950.
E. BLOCH, *Subjekt-Objekt. Enläuterungen zu Hegel,* Berlín, 1951.
P. ASVELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel,* Lovaina, Nauwelaerst, 1953.
E. GENKARO, *La rivolutione della dialettica hegeliana,* Roma, 1954.
G. LUKACS, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistichen Gesellschaft,* Berlín, 1954.
VV. R. BEYER, *Zwischen Phánomenologie und Logik,* Frankfurt, Schulte-Bulke, 1955.
J. RITTER, *Hegel und die franzosische Revolution,* Köln und Opladen, 1957.
F. GREGOIRE, *Études hégéliennes. Les points capitaux du systéme,* Lovaina, Nauwelaerts, 1958.
C. LACORTE, *II primo Hegel,* Florencia, Sansoni, 1959.
M. F. OSIANNIKOV, *Filosoffi Gegel,* Moskva, 1959.
A. T. B. PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde,* Den Haag Nijhoff, 1960.
M. Rosi, *Marx e la dialettica hegeliana,* I. *Hegel e lo Stato,* Roma, Ed. Riuniti, 1960 (nueva edición corregida y aumentada —tomos I y II dedicados a Hegel— en Feltrinelli,

Milán, 1969).
A. A. PIONTKOWSKI, *Hegels Lehre über Staat und Recht seine stratrechtstheorie,* Berlín, 1960.
E. BLOCH, *Das Fausnotiv der Phänomenologie des Geistes,* «Hegel-Studien» 1 (1961), pp. 155-171.
R. GARAUDY, *Dieu est mort, Etudes sur Hegel,* París, PUF, 1962.
Th. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel,* Frankfurt, Suhrkamp, 1963.
A. A. PIONTKOWSKI, *Hegels Lehre über Staat und Recht seine stratrechtstheorie,* Berlín, 1960.
E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophíe* I, Frankfurt, Suhrkamp, 1963.
K. PAPAIOANNOU, *Hegel,* París, Seghers, 1962.
J. H.ABERMAS, *Theorie und Praxis,* Neuwied u. Berlín, 1963.
G. STIEHLER, *Die Dialektik in Hegel Phänomenologie des Geistes,* Berlín, Akademie, 1964.
H. FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels wissenschaft der Logik,* Frankfurt, Klostermann, 1965.
J. GAUVIX, *Les Sens et son phénoméme, Projet d'un lexique de la Phénoménologie de l'Esprit,* «Hegel-Studien», 3 (1965), pp. 263-275.
R. K. MAUREH, *Hegel und das Ende der Geschichte, Interpretalionen zür Phänomenologie des Geistes,* Stuttgart, Kohiammer, 1965.
R. SERREAU, *Hegel et le hégélianisme,* París, PUF, 1965.
R. GARAUDY, *La pensée de Hegel,* París, Bordas, 1966.
PÖGGELER, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes,* «Hegel-Studien», 1966.
G. BEDESCHI, *Appunti per una storia della interpretazioni della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel, en* «Giornale critico della Filosofía italiana», XLVI (1967).
P. J. LAEARRIETIE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel,* París, Aubier, 1968.
J. M. PALMIER, *Hegel. Essai sur la formation du systeme hégélien,* París, Éditions Universitaires, 1968.
L. COLLETTI, *II marxismo e Hegel,* Barí, 1969.
-----, *De Hegel a Marcuse,* en *Ideología e societá,* Bari, 1970.
W. KAUFMANN, *Hegel's Political Philosophy,* Nueva York, 1970.
B. DE GIOVANNI, *Hegel e il temo storico della società borghese,* Bari, 1970.
Z. A. PELCZYAKSKI, editor, *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives* (recoge artículos de varios autores), Cambridge, 1971.
R. RACINARO, *Revoluzione e societÀ civile in Hegel,* .Ñapóles, 1972.

El lector encontrará una bibliografía más completa en el libro de Ramón VALLS PLANA, *Del yo al nosotros* (Lectura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel), Barcelona, Estela, 1971.

II.—OBRAS DE Y SOBRE HEGEL TRADUCIDAS AL CASTELLANO

La literatura sobre La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel escrita en castellano es muy exigua. En este sentido el ya citado libro de VALLS PLANA es una importante excepción. A la que hay que unir algunas páginas de ORTEGA y GASSET y de J. FERRATER MORA *(Cuatro visiones de la historia universal,* Buenos Aires, Sudamérica, 1955), así como:

C. ASTRADA, *Valoración de la Fenomenología del espíritu de Hegel,* Buenos Aires, Devenir, 1964.

H. RAURICH, *Notas para la actualidad de Hegel y Marx,* Buenos Aires, Marymar, 1968.

En cambio, las obras de y sobre Hegel traducidas (principalmente en los últimos años) superan notablemente la escasez anterior:

a) *Obras de Hegel*

• *Fenomenología del Espíritu* (vers. cast. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra), México, FCE, 1966.
• *Ciencia de la Lógica* (vers. cast. de A. y R. Mondolfo), 2 t., Buenos Aires, Hachette, 1956.
• *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (vers. cast. de E. Ovejero y Maury), Madrid, V. Suárez, 1917-1918.
• *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (vers. cast. de J. Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 2 tomos, 3º. ed., 1953.
• *Estética* (vers. cast. de F. Giner de los Ríos), Madrid, D. Jorro, 1908 (y Buenos Aires, El Ateneo, 1954).
• *Introducción a la historia de la filosofía,* (vers. cast. de E. Terrón), Buenos Aires, Aguilar, 1956.
• *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (vers. cast. de W. Roces), México, FCE, 1955.

b) *Obras sobre Hegel*

Th. W. ADORNO, *Tres estudios sobre Hegel* (trad.: V. Sánchez Zavala), Madrid, Taurus, 1969.
E. BLOCH, *El pensamiento de Hegel* (trad. W. Roces), México, Panamericana, 1949.
E. CASSIRER, *El problema del conocimiento,* t. III, México, FCE, 1957.
W. DILTHEY, *Hegel y el idealismo* (trad.: E. Imaz), México, FCE, 1956.
J. N. FIKDLAY, *Reexamen de Hegel* (trad.: J. C. García Borrón), Barcelona, Grijalbo, 1965.
R. GARAUDY, *Dios ha muerto* (trad.: M. Alemán), Buenos Aires, Platina, 1965.
N. HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán,* t. II, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.
VV. KAUFMANN, *Hegel* (trad.: V. Sánchez Zavala), Madrid, Alianza Editorial, 1968.
G. LUKACS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (trad.: M. Sacristán), México, Grijalbo, 1963.
K. LOWIIH, *De Hegel a Nietzsche* (trad.: E. Estiu), Buenos Aires, Sudamericana, 1968.
H. MARCUSE, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (trad.: M. Sacristán), Barcelona, Martínez Roca, 1970.
H. MARCUSE, *Razón y revolución,* Hegel *y* el surgimiento de la teoría social (trad.: J. Fombona de Sucre y F. Rubio Llórente), Madrid, Alianza Editorial, 1971.
W. MOOG, *Hegel y la escuela hegeliana* (trad.: J. Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 1931.
M. Rossi, *Marx y la dialéctica hegeliana* (trad.: J. A. Méndez), Madrid, Alberto Corazón Editor, 1972.
G. STIEHLER, *Hegel y los orígenes de la dialéctica,* Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

Índice